جدید مسائل

پر علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

۱۴۲۶ھ تا ۱۴۳۰ھ مجلسِ شرعی کے پانچ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی

ناشر

طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

بہ اہتمام: مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَ لَوۡ رَدُّوۡہُ اِلَی الرَّسُوۡلِ وَ اِلٰۤی اُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡہُمۡ لَعَلِمَہُ الَّذِیۡنَ یَسۡتَنۡۢبِطُوۡنَہٗ مِنۡہُمۡ ؕ ﴿۸۳﴾

(النساء:٤ آیت:٨٣)

اور اگر رسول اور اپنے ذی اختیار لوگوں کی طرف رجوع لاتے
توضرور ان سے اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں استنباط کرتے ہیں۔

جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

۱۴۲۶ھ تا ۱۴۳۰ھ مجلسِ شرعی کے پانچ سیمیناروں کے مقالات کے خلاصے اور فیصلے

ترتیب
مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی
ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ناشر: طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۲۰۱۸ء

باہتمام: **مجلسِ شرعی** جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

سلسلہ اشاعت: (۹)

نام کتاب	جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد دوم)
مرتب	مفتی محمد نظام الدین رضوی برکاتی ناظم مجلس شرعی، صدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور
تصحیح	مولانا محمد عارف حسین مصباحی، استاذ جامعہ نوریہ قادریہ، بگھاڑو اور جملہ تلخیص نگار اساتذۂ جامعہ اشرفیہ
اشاعت	۱۴۴۰ھ/۲۰۱۸ء
تعداد	۱۱۰۰
کمپوزنگ	مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، ماسٹر مہتاب پیامی
ناشر	طلبۂ درجۂ فضیلت (سال اول) ۱۹- ۲۰۱۸ء
باہتمام	مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ
ہدیہ	....

Contact:
MAJLIS-E-SHARAEE
Jamia Ashrafia, Mubarakpur, Azamgarh (U.P.) PIN : 276404

جدید مسائل
پر
علما کی رائیں اور فیصلے

(جلد دوم)

خلاصۂ مقالات : ۱۷

فیصلے : ۲۲

از: ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵ء تا ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلحمدُ لِلّٰهِ العزيزِ الغفّار.
والصَّلاة وَالسَّلَام علىٰ نبيّهٖ
المُختار. وعَلىٰ آله وصَحبهٖ الأخيار.
لا سيّما الشّيخَين الصّاحبَين.
الاٰخِذَين مِنَ الشريعة والحقيقة
بكلا الطرفَين. وعلىٰ مجتهدِي
ملّتهٖ. وَفُقَهَاءِ اُمَّتِهٖ. وعلىٰ
جميع مَن تمسّك بسنّتهٖ

جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے (جلد دوم)

ایک نظر میں

مدّتِ کار

۲۳/ رجب المرجب ۱۴۲۶ھ/ ۳۰/ اگست ۲۰۰۵ء سہ شنبہ

—تا —

۲۰/ صفر المظفر ۱۴۳۰ھ/ ۱۶/ فروری ۲۰۰۹ء دوشنبہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

تبرکات

ابتدائیہ

بارھواں فقہی سیمینار

۲۳- مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

۲۴- قضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

تیرھواں فقہی سیمینار

۲۵-تا-۲۹- مسائلِ حج

۳۰-دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

۳۱-آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں

۳۲-تقلیدِ غیر، کب جائز، کب ناجائز؟

چودھواں فقہی سیمینار

۳۳-۳۴-بیت المال اور مسلم کالج واسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

۳۵-کریڈٹ کارڈ کا حکم

۳۶-تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

پندرھواں فقہی سیمینار

۳۷-طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

۳۸-مساجد میں مدارس کا قیام

۳۹-نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

سولھواں فقھی سیمینار

۴۰- میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

۴۱- پرافٹ پلس کا حکم

۴۲- طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

۴۳- در آمد، بر آمد گوشت کا حکم

۴۴- جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

تبرکات

☆ارشاداتِ کتاب وسنت
☆اقوالِ زریں

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ۭ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآىِٕفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ.

(التوبة: ۱۲۲)

اور مسلمانوں سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ سب کے سب نکلیں
تو کیوں نہ ہو کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے
کہ دین کی فقاہت حاصل کرے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر
سنائے اس امید پر کہ وہ بچیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عن ابن عمر قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

.... يد الله على الجماعة

رواه الترمذی۔

ترجمہ:- حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔

(جامع الترمذی ۔ مشکوٰۃ المصابیح، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ الفصل الثانی، ص:۳۰، مجلس برکات)

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ (ولادت: ۷۰ھ/وفات: ۲۰ شعبان ۱۵۰ھ) نے

ارشاد فرمایا:

إنّي أُقَدِّمُ الۡعَمَلَ بِالۡكِتَابِ ، ثُمَّ بِالسُّنَّةِ ، ثُمَّ بِأَقۡضِيَةِ الصَّحَابَةِ مُقَدِّمًا مَا اتَّفَقُوۡا عَلىٰ مَا اخۡتَلَفُوۡا، وَ حِيۡنَئِذٍ أَقِيۡسُ.

(میزان الشریعة الکبری، فصل في بیان ضعف قول من نسب الإمام أبا حنیفة إلی أنه یقدم القیاس علی حدیث رسول الله ﷺ ، از: عارف باللہ امام عبد الوہاب شعرانی رحمہ اللہ تعالیٰ)

میں کتاب اللہ پر عمل سب پر مقدم رکھتا ہوں، اس کے بعد احادیث پر، پھر صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے متفقہ فیصلے پر، اور ان کے درمیان کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو قیاس کرتا ہوں۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مجدد اسلام اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے فرمایا:

امام ترمذی نے بسند حسن حضرت انس اور امام احمد نے حضرت عمار بن یاسر اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عمار بن یاسر و سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کی اور محقق دہلوی نے اَشِعَّۃ اللمعات شرح مشکوٰۃ میں بنظر کثرتِ طرق اس کی صحت پر حکم دیا کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"مَثَلُ اُمَّتِیْ مَثَلُ المطرِ لایُدْرٰی اَوَّلُہٗ خَیْرٌ اَمْ اٰخِرُہٗ."

ترجمہ:- میری امت کی کہاوت ایسی ہے جیسی مینہ کہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا اگلا بہتر ہے یا پچھلا۔

شیخ محقق شرح میں لکھتے ہیں:

"کنایہ است از بودن ہمہ امت خیر چناں کہ مطر ہمہ نافع ست۔"

(مطلب یہ ہے کہ اگلی، پچھلی ساری امت خیر و نافع ہے جیسے شروع اور آخر کی ساری بارش خیر اور نافع ہے۔ن)

امام مسلم اپنی صحیح میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے راوی ہیں:

"لاتزال طائفۃٌ مِّنْ اُمّتِی قَائمۃٌ باَمر اللہ، لَایَضُرُّھُم مَنْ خَذَلَھُمْ اَوْ خَالَفَھُم حتیٰ یاتی اَمرُ اللہِ وَھُمْ ظَاھِرُوْنَ عَلی النَّاسِ."

ترجمہ:- میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ خدا کے حکم پر قائم رہے گا انھیں نقصان نہ پہنچائے گا جو انھیں چھوڑے گا یا ان کا خلاف کرے گا یہاں تک کہ خدا کا وعدہ آئے گا اس حال میں کہ وہ لوگوں پر غالب ہوں گے۔ (فتاویٰ رضویہ، ص:۸۲، ج:۱۲، رسالہ اقامۃ القیامۃ، رضا اکیڈمی)

ابتدائیہ

کلماتِ طیبات

جانشینِ حضور حافظِ ملت، عزیز ملت حضرت مولانا شاہ **عبدالحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ العالی
سرپرست مجلس شرعی، وسربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہٗ و تعالیٰ
نحمدہٗ و نصلی ونسلم علیٰ رسولہٖ الکریم

خلوص وللّٰہیت کے ساتھ کوئی بھی عمل کبھی رائیگاں نہیں جاتا، اس کے اثرات بہت مضبوط اور دور رس ہوتے ہیں۔ بحمدہٖ تعالیٰ، مجلس شرعی مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کا قیام اللہ عزوجل کی رضا و خوشنودی کے لیے ہوا۔ مجلس شرعی کے ارکان اور اعوان و انصار کی مخلصانہ جدوجہد سے حسب حاجات علمی مجالس اور فقہی سیمینار منعقد ہوتے رہے، ملک و بیرون ملک کے فقہی ذوق رکھنے والے علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام جدید اور پیچیدہ مسائل پر اپنی تحقیقات قلم بند فرماتے رہے اور پوری دیانت و فقاہت کے ساتھ بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے، رب کریم کا بے پایاں احسان رہا کہ اس نے رسول کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کے صدقہ و طفیل ہمارے مفتیانِ کرام اور علماے ذوی الاحترام کو مسائل کی تہ تک رسائی عطا فرمائی، پھر نتیجہ خیز ابحاث کے بعد فیصلے تیار ہوئے۔ فالحمد للہ علیٰ ذلك.

نہایت مسرت وشادمانی ہے کہ آج مجلس شرعی علماے کرام و مفتیانِ عظام کی رایوں کے ساتھ انھی فیصلوں کا مجموعہ تین جلدوں میں کتابی شکل میں شائع کرنے جارہی ہے۔ جماعت فضیلت سال اول (۴۰-۱۴۳۹ھ/۱۹-۲۰۱۸ء) کے بلند حوصلہ طلبہ تقریباً دو ثلث مالی تعاون میں شریک ہیں۔ میں مجلس شرعی کے ارکان اور جماعت فضیلت سال اول کے ان طلبہ کو مبارک باد دیتا ہوں اور دعا گو ہوں، مولیٰ تعالیٰ علماے اہلِ سنت و مفتیانِ کرام کی عمر، اور علم وفضل میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے اور مستقبل میں بھی پورے اخلاص کے ساتھ ملت کے مسائل حل کرنے میں انھیں توفیقات جلیلہ سے نوازے۔ آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

عبدالحفیظ عفی عنہ
سرپرست مجلس شرعی
وسربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارکپور
۲۷/ ذوالحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۸/ ستمبر ۲۰۱۸ء
شنبہ

خطبۂ استقبالیہ

از: عزیز ملت حضرت علامہ شاہ **عبد الحفیظ** صاحب قبلہ دام ظلہ
سرپرست مجلسِ شرعی و **سربراہِ اعلیٰ** جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

قابل صد افتخار مندوبین کرام و علمائے ذوی الاحترام-----السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

محترم حضرات! ملک کے مختلف گوشوں سے آئے ہوئے علمائے کرام و مفتیان عظام اس وقت ہمارے روبرو ہیں، جن کے نورانی چہروں کی زیارت سے ہم پر ایک کیف کا عالم طاری ہے۔ ایسے مسرت انگیز مواقع کبھی کبھی میسر آتے ہیں کہ اتنی کثیر تعداد میں علمی شخصیتیں جدید فقہی مسائل کے حل کے لیے یکجا جلوہ افروز ہوں۔

محترم حضرات! سب سے پہلے ہم صمیم قلب سے آپ تمام حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ آپ جیسے مصروف ترین حضرات نے اپنا قیمتی وقت نکالا اور سفر کی صعوبتوں کو جھیلتے ہوئے وقت موعود پر یہاں تشریف لائے۔ میزبانی کے فرائض کی انجام دہی میں ہمیں اپنی کوتاہیوں کا اعتراف ہے۔ تاہم وسعت بھر کوشش کریں گے کہ دوران قیام آپ کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ سیمیناروں کے دوران اگر کوئی بات دل شکنی کی باعث ہو تو اپنے قیمتی مشوروں سے نوازیں تاکہ بروقت یا آئندہ اس کی اصلاح کی جا سکے۔

محترم حضرات! مجلس شرعی مبارک پور کی جانب سے جو سوال نامہ آپ کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا وہ حسب ذیل تین موضوعات پر مشتمل تھا:

(۱) طبیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط۔ (۲) مساجد میں مدارس کا قیام۔ (۳) نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت۔

یہ تینوں سوالات عہد حاضر میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں جو برسوں سے ہمارے دارالافتاؤں میں زیر غور تھے، ان میں آخری مسئلہ عصر جدید کی پیداوار ہے، جب کہ دو مسائل کی اہمیت کچھ اس طرح ہے کہ ایک طرف ہمارے قدیم فقہائے حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے اور دوسری طرف بدلتے حالات کے شدید تقاضے ہیں۔ ان حالات نے موجودہ دارالافتاؤں کو ایسے دوراہے پر کھڑا کر دیا ہے کہ نہ وہ اسلاف کے طے شدہ فیصلوں سے انحراف کر سکتے ہیں اور نہ موجودہ حالات کے شدید

تقاضوں کو مسلسل نظر انداز کر سکتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اہل علم اور اہل افتا سر جوڑ کر بیٹھیں اور ان مسائل کا ایسا حل نکالیں کہ فقہ حنفی کے اصول بھی متاثر نہ ہوں اور جدید تقاضوں کی رعایت بھی ہو سکے۔ جیسا کہ اسی ڈگر پر ماضی میں ہمارے فقہی سیمیناروں میں فیصلے ہوتے رہے۔ ید اللہ علی الجماعۃ۔ اللہ تعالی کی مدد شامل حال ہوگی اور ہمارے علما و فقہا اجتماعی بصیرتوں کے اجالے میں کسی اہم نتیجے تک ضرور پہنچیں گے۔ ان شاء اللہ تعالی۔

صد قابل قدر علمائے کرام! مجلس شرعی مبارک پور کی تشکیل کے دو بنیادہ نشانے تھے: (۱) جدید فقہی مسائل کا حل تلاش کرنا (۲) علمائے کرام کی فقہی تربیت۔ قریب سولہ سال کی تاریخ آپ کے سامنے ہے۔ مجلس شرعی اپنے دونوں اہداف میں بڑی حد تک کامیاب ہے، اگر ہمارے بزرگ اور نوجوان علمائے کرام نے اس رخ پر پیہم محنت اور مسلسل جد و جہد نہ کی ہوتی تو شاید آج ہماری پیشانی پر یہ فخریہ لکیریں نہیں ابھرتیں، مگر اسی کے ساتھ یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ہمارا کارواں ابھی اپنی منزل تک نہیں پہنچا۔ ابھی منزل تک پہنچنے کے لیے ہمارے علما و مفتیان کرام کو مزید محنت و مطالعہ کی ضرورت ہے۔ لگتا ہے ہمارے بعض علما نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ہم نے اپنی منزل پالی ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی فکر و تحقیق میں کچھ سرسری پن در آیا ہے، جیسا کہ اس بار کے بعض مقالات سے اندازہ ہوا۔ خاص طور پر ہمارے نوجوان علما کو اس راہ میں بے پناہ تلاش و تحقیق کا سفر جاری رکھنا ہوگا۔ بفضلہ تعالی ہمارے علما باصلاحیت ہیں اگر وہ سیمینار سے پہلے اپنی محنت بڑھا دیں تو گراں قدر مقالات بھی لکھ سکتے ہیں اور بحثوں میں بھرپور حصہ بھی لے سکتے ہیں۔ مقام افسوس ہے کہ بعض حضرات خالی الذہن سیمینار میں شرکت فرماتے ہیں جب کہ مہینوں پہلے انھیں سوالات ارسال کر دیے جاتے ہیں۔ خیر ہم اپنے علما و ارباب افتا سے مایوس نہیں بلکہ پر امید ہیں کہ ان شاء اللہ آئندہ وہ ہمیں مزید شکر گزاری کا موقع دیں گے۔

مایہ ناز علمائے ملت اسلامیہ! آپ حضرات کا دائرۂ فکر و علم صرف مدارس و مساجد کی چہار دیواری تک محدود نہیں بلکہ آپ کی نظر ملت کے حساس مسائل پر بھی رہتی ہے۔ اس وقت جماعت اہل سنت جس دردناک مسائل سے دوچار ہے وہ آپ پر مخفی نہیں۔ دنیا بھر میں اجتماعی فکر و عمل کا سفر بڑھ رہا ہے مگر ہماری نگاہیں صرف انفرادی مسائل پر محدود رہتی ہیں۔ یہ ایک سچائی ہے کہ کوئی بھی جماعت اجتماعی شعور کی بالادستی کے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ جدید الیکٹرانک میڈیا نے پوری دنیا کو ایک گاؤں میں تبدیل کر کے رکھ دیا ہے اور بڑے بڑے مسائل افہام و تفہیم کے ذریعہ حل کیے جا رہے ہیں، ایسے وقت میں ہمارے درمیان اختلاف و انتشار کی خلیج مزید بڑھ رہی ہے۔ اور سب سے افسوس ناک صورت حال یہ ہے کہ جو علما و مشائخ حکم بن امت مسلمہ کے اجتماعی شعور کو بیدار کر سکتے تھے، وہ خود فریق بن کر میدان عمل اتر آتے ہیں۔ اس پس منظر میں ہم یہ کہنے میں حق بہ جانب ہیں کہ جماعتی بالادستی کے حوالے سے کہیں نہ کہیں ہمارے درمیان اخلاص کا فقدان ضرور ہے۔ ملت کے حساس مسائل میں جو حضرات فریق بن کر سامنے آتے ہیں، اگر وہ افہام و تفہیم کی روش اختیار کریں تو اختلاف کا بڑے سے بڑا طوفان عین اسی جگہ دفن ہو سکتا ہے جہاں سے وہ اٹھا ہے۔

محترم قائدین ملت اسلامیہ! کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہمارے داخلی اختلافات نے جماعتی مسائل کے تعلق سے

ہمیں مفلوج کر کے رکھ دیا ہے، بلکہ دین و دانش کے انتہائی اہم مسائل ہر لمحہ آواز دے رہے ہیں اور ہم باہم دست و گریباں ہیں دیگر فرقے بڑے بڑے اجتماعات کر کے جماعت اہل سنت میں نقب لگا رہے ہیں اور فکر و قلم کی طاقت سے جدید تعلیم یافتہ طبقوں کو شب و روز متاثر کر رہے ہیں اور ہم خواب خرگوش میں مگن ہیں، کیا یہ زمینی حقیقت نہیں کہ ہم بڑھنے کے بجائے سمٹ رہے ہیں، کیا ہم علمائے کرام اس کے ذمہ دار نہیں ہیں؟ ہم دعوت و تبلیغ کے میدان میں حکمت و موعظت کے تقاضو کو کہاں تک پوارا کر رہے ہیں، اس سلسلے میں تنظیم ابنائے اشرفیہ، مبارک پور نے "محفل درس" کے نام سے اپنے سفر کا آغاز کیا ہے۔ اگر داعیان اسلام کی حیثیت سے آپ بھی اس طرف قدم بڑھائیں تو امت مسلمہ میں ایک صالح انقلاب برپا ہو سکتا ہے۔

محترم حضرات! ایک بار پھر آپ کے سامنے اپنے درد و کرب کا احساس دلاتا ہوں کہ اہل سنت کو مزید اختلاف و انتشار سے بچایا جائے اور کسی بھی مسئلہ میں فتوی کی زبان کا آخری فیصلہ نافذ کرنے سے پہلے افہام و تفہیم کی راہ اختیار کی جائے۔ اگر پانی سر سے گزر جائے اور افہام و تفہیم کی ہر کوشش ناکام ہو جائے تو جو چاہیں قلم سے صادر فرمائیں۔ مگر یہاں تو عالم یہ ہے کہ یکساں معاملات میں بھی قلم کے دو قسم کے رویے نظر آتے ہیں اور کمزور گردنوں پر حکم کی گرفت اتنی تنگ کر دی جاتی ہے کہ ان کی صفائی بھی نہیں سنی جاتی۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ بعض کام کے لوگ ہماری جماعت سے ہی منحرف ہو گئے اور جو ہماری حمایت میں زبان و قلم کا استعمال کرتے تھے یا تو انھوں نے کام کا رخ بدل دیا یا سینہ سپر ہو کر ہمارے خلاف میدان میں آکر کھڑے ہو گئے۔ یہاں یہ ہرگز تصور نہ کیا جائے کہ میں مجرمین کی وکالت کر رہا ہوں بلکہ میرا مدعائے نگارش یہ ہے کہ ہماری روش نے مجرمین کو اصلاح قبول کرنے کے بجائے بغاوت اور کنارہ کشی کی راہ پر ڈال دیا ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما و مفتیان کرام کو اپنی روش پر نظر ثانی کرنا چاہیے، اسی میں ہمارے دارین کی بھلائی ہے اور جماعت کی فلاح و بہبود بھی۔ اللہ تعالی نے علم دین کے حوالے سے ہمیں جو عظیم منصب عطا فرمایا ہے اس میں نفس کا دخل ظاہر ہے۔ ہمیں بھی ایک دن اپنے پروردگار کے سامنے اپنی ذمہ داریوں کے تعلق سے جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ تعالی ہمارے فکر و قلم کو جذبۂ اخلاص عطا فرمائے۔ آمین۔

محترم حضرات! اب میں آپ کی توجہ ایک اور انتہائی حساس مسئلہ کی جانب مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ آزادی کے بعد سے گاہے بگاہے یکساں سول کوڈ کا مسئلہ اٹھایا جا رہا ہے۔ جب شاہ بانو کے کیس کا مسئلہ اٹھا تھا تو پورا ملک سراپا احتجاج بن گیا تھا اور یہ یقین ہو چلا تھا کہ اب مسلم پرسنل لا میں مداخلت کا سلسلہ بند ہو جائے، مگر اس کے برخلاف ع: مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی۔

اب اگرچہ یکساں سول کوڈ کے نفاذ کا مسئلہ تو سامنے نہیں ہے، مگر عملا وہ سب کچھ ہو رہا ہے جو یکسا سول کوڈ کے نفاذ کے بعد ہونا تھا۔ ملک کی مختلف عدالتوں نے درجنوں ایسے فیصلے صادر کیے ہیں جو شریعت مخالف ہیں۔ جب کوئی شریعت مخالف فیصلہ سامنے آتا ہے تو دو چار اخبارات میں تردیدی بیانات جاری ہو جاتے ہیں اور مسئلہ جوں کا توں اپنی جگہ باقی رہتا ہے اگر شریعت مخالف عدالتی فیصلوں کی تفصیل پیش کی جائے تو کافی وقت درکار ہو گا۔ اس قسم کے جو فیصلے سامنے آئے ہیں ان سے

آپ حضرات اچھی طرح واقف ہیں۔ اس وقت ہمارے سامنے ذمہ دار علمائے کرام تشریف فرما ہیں، ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ یہ کتنا اہم اور حساس مسئلہ ہے۔ اگر اس رخ پر اجتماعی طور پر توجہ نہیں کی گئی تو پانی سر سے اونچا ہو جائے گا اور پھر ایک دن آئے گا کہ ہمارے دارالافتا اور دارالقضا بے اثر ہو کر رہ جائیں گے۔ یہ ایک بڑا ہی نازک اور حساس مسئلہ ہے، جس پر بروقت فکر و عمل کی شدید ضرورت ہے۔ ہمارے ذمہ دار علما اور مشائخ اجتماعی طور پر اس طرف پیش قدمی کریں تو اس کا حل ضرور نکلے گا۔ سب کچھ لٹنے کے بعد اگر ہم بیدار ہوئے تو کف افسوس ملنے کے سوا ہمارے ہاتھ کچھ نہیں آئے گا۔ اس دردناک مسئلہ کا حل کیا ہے، اس سلسلے میں آپ کو سر جوڑ کر بیٹھنا ہوگا۔ یہ مسئلہ بجائے خود ایک مسلسل تحریک اور بھرپور جدو جہد کا متقاضی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے علما و مشائخ کو مزید تدبر و استحکام عطا فرمائے۔

محترم حضرات! ہم اپنی گفت گو ختم کرتے ہوئے ایک بار پھر آپ کے شکر گزار ہیں کہ آپ نے اپنا قیمتی وقت نکال کر اپنی آمد سے سیمینار کو زینت بخشی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے دین کا سچا خادم بنائے اور مسائل کے حل میں فکر صائب کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ اگر ان چند جملوں میں کوئی بات ناگوار خاطر ہو تو درگزر فرمائیں۔ ہم نے جو کچھ عرض کیا ہے جذبۂ اخلاص ہی کے ساتھ عرض کیا ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

اظہارِ حقیقت اور شکرِ اہلِ عزیمت

صدر العلما حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ
صدر مجلسِ شرعی وصدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
(بہ موقع بارہواں فقہی سیمینار)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم * حامدًا ومصلیًا ومسلمًا

سیمینار کا انعقاد اور اس کی کامیابی میں متعدّد مراحل ہوتے ہیں اور ہر ہر مرحلے میں مختلف حضرات کی سرگرمی اور دلچسپی کار فرما ہوتی ہے۔ ناظرین کی آگاہی کے لیے یہاں اجمالاً ان مراحل اور ان سے متعلق حضرات کا تذکرہ مقصود ہے تاکہ اہل نظر سب کی خدمات سے آگاہ ہو کر ان کے لیے دعاے خیر کریں اور انھیں اپنی قدر دانی اور ہمت افزائی سے نوازیں۔ مجلسِ شرعی اپنے تمام معاونین اور کارکنان کا شکریہ ادا کرتی ہے اور دارین میں ان کی سعادت و فیروز مندی کے لیے دعا بھی کرتی ہے۔ رب کریم سب کو ان کی امید و آرزو سے زیادہ اور افضل و اعلیٰ جزاؤں سے نوازے۔

(۱)- سیمینار کی پہلی کلید تو جامعہ اشرفیہ کے سربراہِ اعلیٰ دام ظلہ اور ارکان انتظامیہ ہیں، جنھوں نے پیچیدہ مسائل میں قوم کی دینی و شرعی رہنمائی کی ضرورت کا احساس کیا اور اس کے لیے "مجلس شرعی" قائم کر کے اس کے مصارف کے انتظام کی ذمہ داری قبول کی۔

(۲)- دوسرا مرحلہ مجلس شرعی کے ارکان سے شروع ہوتا ہے جو حل طلب مسائل پر غور کر کے ان کا انتخاب کرتے ہیں اور چند مسائل بطور عنوان مقرر کر کے ان پر مذاکرات منعقد کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں اور اگلے مراحل کو کامیابی سے ہم کنار کرنے کے لیے اپنی نشستوں میں ذمہ داریاں تقسیم کرتے اور کاموں کا جائزہ لیتے رہتے ہیں۔

(۳)- تیسرا مرحلہ سوالات کی ترتیب کا ہوتا ہے۔ ناظرین جانتے ہیں کہ یہ سوالات دارالافتا میں آنے والے سوالات کی طرح نہیں ہوتے جن میں عموماً سائلین ٹوٹے پھوٹے لفظوں میں کچھ بھی پوچھ ڈالتے ہیں، بعض تو یہ بھی غور نہیں کر پاتے کہ مفتی ان جملوں سے میرا مدعا اور واقعے کی صحیح صورت بھی سمجھ پائے گا یا نہیں؟ بس کچھ سوالیہ جملے لکھ کر بھیج دینا کافی سمجھتے ہیں، بعض لمبے چوڑے قصے لکھ ڈالتے ہیں اور جو خاص محل سوال اور مقام سوال اور مقام نظر ہوتا ہے وہ مبہم بلکہ تاریک رہ جاتا ہے۔

مجلس شرعی کے سوالات میں مسئلہ کی دشواری اور صحیح نوعیت کی تعیین کے ساتھ جواب کی صورتیں بھی ظاہر کی جاتی ہیں۔ کبھی فقہی جزئیات بھی کثرت سے درج کر دیے جاتے ہیں۔ کم از کم فقہی کتابوں اور ان کے ابواب و فصول کی نشاندہی تو ضرور کر دی جاتی ہے، یہی عبارات و ارشادات بیش تر مقالات کے لیے ماخذ اور رہنما بنتے ہیں۔ اس لیے سوالات کی ترتیب

فقہی دقتِ نظر اور وسعتِ مطالعہ کی طلب گار ہوتی ہے، جس سے عہدہ برآ ہونا سب کے لیے آسان نہیں۔

(۴)- چوتھا مرحلہ سوالات کی کتابت، تصحیح، مندوبین کے یہاں قابل اعتماد ذریعہ سے ترسیل، پھر مندوبین سے برابر رابطے اور تقاضے اور ان سب کا رکارڈ رکھنے کا ہوتا ہے، جو تھوڑا سا علمی اور زیادہ انتظامی اور دفتری نوعیت کا کام ہے مگر بڑی ذمہ داری کا ہے۔ ذرا سی غفلت اور بے توجہی ہوگئی تو بہت سی شکایات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ رب تعالیٰ مجلس کے دفتری امور کے ذمہ داروں کو بھی سلامت روی پر استقامت بخشے اور آسیب روزگار سے محفوظ رکھے۔

(۵)- پانچواں اور بڑا اہم یا ایک طرح سے، سب سے اہم مرحلہ نتیجہ خیز جوابات کا ہوتا ہے۔ مسائل اور جزئیات پر نظر کرنا، صورت مسئلہ سے انطباق پر غور کرنا، صحیح انداز سے استخراج کرنا، مناسب اور مفہم انداز سے آدابِ زبان و بیان کی پوری رعایت کے ساتھ قید تحریر میں لانا اور ان سب کے لیے اپنی مصروفیات کے بیش قیمت اوقات سے خاطر خواہ وقت نکالنا ایک مندوب کے لیے بڑی سخت آزمائش کا مرحلہ ہوتا ہے، جس میں کامیابی چند ہی خوش نصیبوں کو حاصل ہوتی ہے۔ اور ان کے سہارے مسائل امت کی کشتی ساحلِ مراد سے ہم کنار ہوتی ہے۔ رب کریم انھیں مزید ہمت و توانائی، قوت فکر و فہم، صلاحیتِ افہام و تفہیم، رسوخِ علم اور ثباتِ عمل سے نوازے اور ان کے امثال زیادہ کرے۔

(۶و۷)- مقالات کی دست یابی، ترتیب وصول کے ساتھ ان کے اندراج، بعض ناصاف یا بے سائز مقالات یا تھوڑے مضمون اور زیادہ جگہ پر پھیلے ہوئے مقالات کی از سر نو تبییض، پھر صفحات کی سلسلہ وار نمبرنگ، فہرست سازی، فوٹو کاپی، اس کی صحت وصفائی کی نگرانی، جدا جدا منتشر اوراق کی صحیح ترتیب و شیرازہ بندی اور اس کے لیے مسلسل تگ و دو، شبانہ روز محنت و سرگرمی کے مرحلے سے گزرنے کے بعد ہر موضوع کے مقالات کی تلخیص اور ان کا عطر تحقیق کشید کرنے کا ہوتا ہے۔ اس کے لیے تمام مقالات کا بہ نظر غائر مطالعہ، ہر گوشے سے متعلق مقالہ نگار کے موقف کی تعیین، اس کی دلیل و استدلال کا احاطہ، مقالہ نگاروں کے درمیان نکاتِ اختلاف اور مقامات اتفاق کی تحدید، پھر کم سے کم مگر واضح اور ناقابل شکایت عبارت میں ہر ایک کے موقف و مدعا اور ماخذ و دلیل کا بیان ضروری ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی بتانا ہوتا ہے کہ ان مقالہ نگاروں کی تحقیق سے کتنے امور پر اتفاق ہوگیا اور کتنے امور پر اختلاف باقی ہے، جس کے نتیجے میں فیصلہ کن مباحثہ و مذاکرہ کی ضرورت ہے، سیکڑوں صفحات پر پھیلے ہوئے ایسے پیچیدہ مباحث کی تلخیص، ہر ایک کے مدعا کا بے کم و کاست بیان اور اہل علم و دانش کی شکایت اور اعتراض سے دامن سلامت بچالے جانا آسان کام نہیں جو چند گھنٹوں میں چلتے پھرتے کوئی کر ڈالے اور اس کا سر بھی سلامت رہ جائے۔ ساتھ ہی مجلس کی بھی گلو خاصی ہوجائے۔ اس کا احساس کم از کم سیمینار کے مندوبین اور ذی علم مشاہدین کو ضرور ہوگا۔ آگے قدر شناسی، ہمت افزائی اور دعاے خیر کا فریضہ ہے۔ (۶و۷ دونوں کے لیے) ساتھ ہی جوابات مقررہ وقت پر دست یاب کرانے کا بھی فریضہ ہے جس سے عہدہ برآ ہونا ہر مندوب کی ذمہ داری ہے۔ واللہ الموفق.

(۸)- آٹھواں مرحلہ مقررہ تاریخ اور وقت موعود پر مندوبین کا استقبال، ان کی رہائش اور ضروریات کا بندوبست اوقات مقررہ کے مطابق ضیافت کا اہتمام، کوئی دشواری یا تکلیف ہو تو اس کا ازالہ، یہ ایک لمبا اور مشکل کام ہے۔ جلسوں میں دس پانچ معزز علما چند گھنٹے کے لیے آتے ہیں تو اداروں کا پورا عملہ سرگرم عمل ہوجاتا ہے، پھر بھی شکایت رہ جاتی ہے۔ جہاں

کم و بیش ایک سو انتخاب روزگار معززین بیک وقت جمع ہو جائیں اور مسلسل تین دن تک ان کو کسی بھی ذہنی و بدنی الم سے بچانے اور حسب منشا سہولت فراہم کرنے کی ذمہ داری ہو وہاں انتظام کی چستی اور عمدگی کتنی دشوار ہوگی اور کتنے افراد کی انتھک محنت اور جدوجہد کی ضرورت ہوگی، تجربہ کاروں کے لیے محتاج بیان نہیں۔ مگر آپ کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ یہ سارے کام ہمارے ناظر دارالاقامہ و ناظم مطبخ ماسٹر فیاض احمد عزیزی اپنے چند اسٹاف اور درجۂ تحقیق میں زیر تعلیم دس پندرہ فاضلین کے ساتھ بہ حسن و خوبی پوری پابندیِ اوقات کے ساتھ انجام دیتے ہیں۔ اور اس انہماک و بے نیازی سے کہ نہ صلے کی پروا، نہ ستائش کی تمنا، کافی ہے رب کریم کی جزا اور اس کا صلہ ہر صلے سے بہتر۔

(۹)- نواں مرحلہ مذاکرات کی مجلسوں کا ہوتا ہے۔ انھیں کی کامیابی سیمینار کی کامیابی کہلاتی ہے۔ مندوبین کے علاوہ بہت سے مشاہدین بھی ان مجالس کے مناظر سے روشناس ہیں، اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں، تاہم اشارہ ضروری ہے کہ اس مقام پر ناظم اجلاس حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا الجامعۃ الاشرفیہ و ناظم مجلسِ شرعی کا کلیدی کردار ہوتا ہے۔ وہ زیر بحث موضوعات و مسائل کے علاوہ دیگر جزئیات و اصول پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں اور زیر بحث مسائل پر پوری تیاری کے ساتھ شریک ہوتے ہیں۔ اس لیے بیش تر اختلافات ان کی تقریر و تدبیر سے بہت جلد سمٹ جاتے ہیں اور جو چند گوشے باقی رہ جاتے ہیں ان میں ہمارے ان مندوبین کی بحثیں قابل ستائش نظر آتی ہیں جو مسائل پر اچھی گرفت رکھتے ہیں اور اپنے موقف پر پوری بصیرت اور ثابت قدمی سے گفتگو کرتے ہیں، یہاں تک کہ مسئلہ کا کوئی ایک پہلو راجح اور اس کی دلیل بھاری ہو جاتی ہے۔

قارئین کو یہ جان کر مسرت ہوگی اور حیرت بھی کہ یہ کوئی بہت قدآور لحیم شحیم، عمر دراز اور عوام میں مشہور و معروف افراد نہیں بلکہ ان میں نصف یا زیادہ چالیس سال سے بھی نیچے ہیں اور کسی خاص ادارے کے گم نام گوشے میں دینی و علمی خدمت میں مشغول۔ لیکن مسائل امت کی گرہ کشائی بے نیاز مولا کی توفیق جمیل نے انہی کے ناخن تدبیر سے وابستہ کر دی ہے اور وہ جس حال میں بھی ہیں رب کریم کے بے پایاں کرم کے معترف اور شکر گزار ہیں۔ کثر اللہ امثالھم۔

(۱۰)- دسواں مرحلہ سیمینار کی کچھ تفصیلی کچھ اجمالی رپورٹ تیار کرنے اور شائع کرنے کا ہوتا ہے جسے ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی، مدیر اعلیٰ ماہ نامہ اشرفیہ مولانا مبارک حسین مصباحی رکن مجلس شرعی اور مولانا عرفان عالم مصباحی وغیرہم سر کرتے ہیں۔ دو سال سے چوتھا اور چھٹا مرحلہ کل کا کل یا اکثر و بیش تر مولانا عرفان عالم مصباحی کی محنت شاقہ کا رہین منت ہے۔ درجۂ تحقیق کے طلبہ اور بعض دیگر اساتذہ بھی حسب ہمت بہت سے کاموں میں معاون و مددگار ہوتے ہیں۔ رب کریم سب کو جزائے خیر سے نوازے۔ مرتبین سوالات اور تلخیص نگاروں کے اسما سوال ناموں اور خلاصۂ مقالات کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں۔

☆ خوشی کی بات یہ ہے کہ مجلسِ شرعی کی کاوشوں کی اہمیت محسوس کی جا رہی ہے اور اس راہ میں مالی تعاون کا شمار بھی کار خیر کے تحت آ گیا ہے، ورنہ اس سے پہلے کار خیر کے لیے عوام کی سوچ مسجد، مدرسہ اور جلسہ و جلوس سے آگے یا دائیں

بائیں کہیں نہ جاتی تھی۔ اگرچہ ایسے ذی فہم اور بالغ نظر معاونین کی تعداد انگلیوں پر آسانی سے گنی جا سکتی ہے، پھر بھی رب کریم کا بے پایاں کرم ہے کہ اپنے کچھ بندوں کے سینے اس طرح کے گم نام خالص دینی و علمی کام کرنے والے افراد کے لیے کھول دیے اور دین و ملت کے بہت سے اہم کام انجام پذیر ہونے لگے۔

(الف)- دسویں فقہی سیمینار کے مندوبین کے لیے مجلسِ برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی شائع کردہ تقریباً چالیس کتب کا ایک ایک سیٹ (جس میں فقہ کی قدوری، شرح وقایہ، ہدایہ وغیرہ حدیث کی مؤطا، مشکوٰۃ شریف، ترمذی شریف، وغیرہ اور دیگر کئی فنون کی اہم کتابیں شامل ہیں) حضرت امین ملت ڈاکٹر سید شاہ محمد امین برکاتی صاحب سجادہ مارہرہ مطہرہ کی عنایت سے ایک باہمت اور قدر شناس معاون نے تمام شرکا و مندوبین کی خدمت میں پیش کیا اور تیرہویں فقہی سیمینار میں بھی فتح القدیر کی نو جلدوں، بدائع الصنائع کی سات جلدوں/ تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کی سات جلدوں کا سیٹ پیش کیا۔ اور شان اخلاص وہی کہ نہ صلے کی پروا نہ ستائش کی تمنا۔ فجزاہ اللہ خیر ما یجز یہ عبادہ المخلصین.

(ب)- گیارہویں فقہی سیمینار، منعقدہ ممبئی کے تمام مصارف مولانا شاکر علی نوری کی سرکردگی میں سنی دعوت اسلامی نے برداشت کیے اور تیرہویں سیمینار منعقدہ مبارک پور میں بھی ایک ایک عمدہ وقیمتی بیگ کا تحفہ ہر مندوب کے لیے ممبئی سے بھیج دیا۔ جامعہ اشرفیہ کے دور افتادہ قدیم فاضل بڑے مخلص و ہمدرد اور دینی و علمی کاموں کے لیے پر جوش عالم مولانا محمد اقبال مصباحی گجراتی نے بھی اپنے جزوی تعاون سے نوازا۔ فارینا کمپیوٹرس مبارک پور کے مالک اعجاز بھائی نے مندوبین کو قلم پیش کرنے کی سعادت حاصل کی۔

(ج)- تیرہویں فقہی سیمینار کے دیگر مصارف کی ادائیگی کے لیے جمعیت اہل سنت، کرلا ممبئی نے دستِ تعاون بڑھایا اور جناب فیضان احمد ابن جناب عبد العلی عزیزی، جناب جاوید بھائی، جناب شاہد بھائی اور مولانا حافظ شرافت حسین صاحبان نے مبارک پور آکر خود سیمینار کے انتظامات اور مجالس مذاکرہ کا مشاہدہ بھی کیا۔ رب کریم تمام معاونین کو اپنی بے پایاں رحمتوں برکتوں اور بے کراں فضل و احسان سے نوازے، مجلس شرعی سب کا شکریہ ادا کرتی ہے اور صرف معاونینِ مجلس ہی نہیں بلکہ جامعہ اشرفیہ اور دینی اداروں کے تمام اخلاص پیشہ و باہمت معاونین کے لیے دعا گو ہے کہ رب کریم ان سب کی جان و مال، عزت و آبرو، ایمان و عمل کی حفاظت و صیانت فرمائے۔ تمام آفات و مصائب سے بچائے اور دارین کی سعادت و سرخروئی اور ترقی و سربلندی سے نوازے۔ آمین یا رب العلمین بجاہ حبیبك سید المرسلین علیه وعلیهم وعلیٰ اٰله وصحبه افضل الصلاۃ واکرم التسلیم.

☆☆☆☆

تقدیم

ناظمِ مجلسِ شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی
صدر المدرسین وصدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
حامدًا و مصلّیًا و مسلّمًا

﴿۱﴾

کتاب کے تین بنیادی اجزا کا تعارف

پیشِ نظر کتاب "جدید مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے" تین بنیادی اجزا پر مشتمل ہے:

(۱)- سوال نامے

(۲)- خلاصے

(۳)- فیصلے

یہ تینوں کام بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ آغازِ کار سے اب تک بیشتر **سوال نامے** اس بندۂ بے مایہ نے مرتب کیے ہیں اس لیے اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ سوالات مرتب کرنے میں کس قدر مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ خاص کر جب سوال کا تعلق علمِ کیمیا، طب، سائنس، کامرس اور جدید اکتشافات و مصنوعات وغیرہ سے ہو تو مشکلات اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس مضمون کے ماہرین سے رابطہ کرنا اور حکم شرعی کی تنقیح و تحقیق کے لیے جتنے امور ضروری ہیں ان سب کے بارے میں معلومات حاصل کرنا، اس بات پر نظر رکھنا کہ کوئی ضروری گوشہ تشنہ نہ رہ جائے، پھر اس موضوع پر کتبِ حدیث وفقہ کا مطالعہ کر کے گوہرِ مقصود تک رسائی کی کوشش کرنا یہ سارے کام دشوار ہیں۔ کتنے مسائل ہیں جن کے تعلق سے مجھے بتایا گیا کہ فلاں صاحب اس موضوع کے اکسپرٹ (ماہر) ہیں، مگر جب ان سے گفتگو شروع ہوئی تو سوائے ناکامی کے کچھ ہاتھ نہ آیا، کسی

اکسپرٹ تک رسائی بھی آسان کام نہیں، پھر زبانوں کے اختلافات کا مسئلہ بھی حائل رہتا ہے اگر سوال نامہ تمام ضروری گوشوں کو حاوی نہ ہو، یا کم از کم واضح نہ ہو تو اس کو پیش نظر رکھ کر مقالہ نویسی، پھر حکم شرعی کی تحقیق کے لیے کوشش تقریباً عبث کام ہے۔

ایک بار "ڈی. این. اے. ٹسٹ" کا مسئلہ موضوع بحث بنا تو سوال مرتب کرنے کی ذمہ داری ایک ایسے بیدار مغز اور شرعیات پر نظر رکھنے والے عالمِ دین کو تفویض ہوئی جو کمپیوٹر کے ماہر اور انگریزی زبان سے واقف اور باخبر ہیں۔ انھوں نے کافی جستجو اور جدوجہد کے بعد ایک مبسوط سوال نامہ مرتب کیا، مگر وہ عام فہم اور واضح نہ تھا؛ جس کے باعث "ڈی. این. اے. ٹسٹ" کی حقیقت کو سمجھنا بہت دشوار ہو گیا۔ پھر مقالہ کیا لکھا جاتا۔ مجھے تو قلم اٹھانے کی ہمت ہی نہ ہو سکی اور جب اس موضوع کے مقالات کا خلاصہ سنا تو افسوس ہوا کہ مواد ناکافی تھے اور اس موضوع پر سیمینار کی بحثیں چلانا مشکل تھا، سیمینار میں بس ایک ہفتے کا وقت باقی رہ گیا تھا کہ بھروچ (گجرات)، پھر ناسک (مہاراشٹر) کے سفر پر روانہ ہوا۔ بھروچ میں مجھے D.N.A. کے ماہر تو نہیں، لیکن مناسب معلومات رکھنے والے دو افراد مل گئے، انھوں نے میرے تمام ضروری سوالوں کے تشفی بخش جوابات دیے۔ ناسک آیا تو یہاں خاص اس شعبہ کے دو افراد مل گئے۔ انھیں میں نے پہلے اپنی معلومات پڑھ کر سنائیں تو انھوں نے سب کی تصدیق کی اور مزید کچھ اضافی باتیں بھی لکھوائیں۔ پھر میں نے وہیں قیام کر کے قلم برداشتہ ایک مقالہ لکھا "ڈی. این. اے. ٹسٹ" ایک تعارف، ایک جائزہ" یہی تعارف بحث کا محور بنا اور وہی جائزہ تحقیق کا حرف آخر ثابت ہوا اور پورے شرح صدر کے ساتھ اسی پر فیصلہ بھی تحریر ہُوا۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اسی سیمینار میں "بینکوں کی ملازمت" کا مسئلہ بھی زیرِ بحث تھا۔ سوال نامہ میں نے فقہی عبارات و تشریحات کی روشنی میں مرتب کر کے جاری کر دیا لیکن دل میں یہ خلجان برابر رہا کہ بینکوں کے ملازمین کتنی طرح کے ہوتے ہیں اور ہر ایک کے فرائض کیا ہیں اس کے بارے میں معلومات نہیں حاصل ہو سکی تھیں اور اس کے بغیر بینکوں کی ملازمت کے تفصیلی احکام نہیں بتائے جا سکتے تھے۔

لیکن الحمد للہ اسی سفر میں شہر ناسک میں ہی یہ مسئلہ بھی حل ہو گیا، وہاں مجھے بینکوں کے ایک ریٹائرڈ مینیجر مل گئے جو مخلص اور علما سے عقیدت رکھنے والے تھے۔ انھوں نے مجھے تمام مطلوبہ تفصیلات سے آگاہ کیا۔ میں نے وہیں یہ تمام تفصیلات رقم کر کے اس کا حکم شرعی بھی تحریر کیا۔ اس موضوع پر بحث کے دوران جب یہ مقالہ پڑھا گیا تو سب کے چہرے کھل اٹھے اور اسی کو فیصلے کا درجہ دے دیا گیا۔

یہ دونوں واقعات انیسویں فقہی سیمینار کے ہیں جو دارالعلوم امجدیہ بھیونڈی میں منعقد ہوا تھا۔ یہاں مقصود کچھ اور نہیں ہے صرف اس حقیقت کا اظہار ہے کہ سوال نامہ سارے گوشوں کو حاوی نہ ہو، یا حاوی ہو، مگر عام فہم نہ ہو تو نہ تحقیقی اور جامع مقالے لکھے جا سکتے ہیں، نہ باضابطہ سیمینار کی بحثیں چل سکتی ہیں، نہ فیصلے کی منزل تک پہنچنا آسان ہو سکتا ہے۔

کتنے سوال نامے ایسے ہیں جن کی ترتیب میں مجھے مبسوط مقالہ نویسی سے بھی زیادہ محنت کرنی پڑی۔ اور مشکل مسائل حل کرنے کی طرح فقہ کے اصول و فروع کھنگالنے پڑے۔ جیسے "مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار اور اس میں شرکت"

"الکحل آمیز دواؤں کا استعمال"، "فقدانِ زوج کی مختلف صورتوں کے احکام" وغیرہ۔

ہم اپنی اس گفتگو کی تائید میں ایک بہت بڑے فقیہ، ماہرِ فنِ افتا کا ایک اقتباس یہاں نقل کرتے ہیں:

"سوالات کی ترتیب و ترسیل کا مسئلہ بظاہر بہت آسان معلوم ہوتا ہے کیوں کہ مشہور یہی ہے کہ سوال کرنا کچھ مشکل نہیں۔ ایک عامی کے لیے یہ بات توصحیح ہے، وہ بھی ایک عام بات کے لیے، مگر جب اس کا تعلق حکم شرعی سے ہو اور وہ بحث کے لیے علما کی جماعت میں پیش کیا جانے والا ہو تو سوال مرتب کرنے والے کی پیشانی پر پسینہ چھوٹنے لگتا ہے اس قسم کے مباحث کے لیے جو سوالات مرتب کیے گئے ان میں اس کا خاص لحاظ رکھا گیا کہ اس موضوع کے کسی گوشے کو تشنہ نہ چھوڑا جائے، ایک موضوع میں کتنے احتمالات نکلتے ہیں اس کی تفصیل پر اہلِ علم غور کریں گے تو انھیں معلوم ہو جائے گا کہ یہ کتنی ذہنی بیداری و تیقظ کو چاہتا ہے پھر یہ بھی ضروری تھا کہ ہر احتمال کے متعلق مثبت اور منفی ہر پہلو پر روشنی بھی ڈال دی جائے اور اس کے موید کچھ مواد مل سکیں تو انھیں بھی درج کر دیا جائے۔

اس تفصیل کی روشنی میں سوالات کی ترتیب کے وقت صرف غور و فکر ہی کافی نہیں تھا، بلکہ کافی مطالعہ اور ہزاروں صفحات کی ورق گردانی ضروری تھی، اس سلسلے میں بھی ہمیں خوشی ہے کہ اس کام کو عزیز اسعد جناب مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے بہت حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا، ہر موضوع کے متعلق ان کے ترتیب دیے گئے سوالات کو پڑھیے تو آپ خود دنگ رہ جائیں گے۔ پھر ان سوالات کی ترتیب میں صرف کتب فقہ ہی کا مطالعہ کافی نہیں تھا بلکہ دوسری جدید معلوماتی کتابوں کا بھی مطالعہ ضروری تھا، مثلاً انگریزی دواؤں میں اسپرٹ ہوتی ہے، الکحل ہوتا ہے۔ اسپرٹ، الکحل کی حقیقت کیا ہے؟ بیمہ کے اصول و ضوابط کیا ہیں؟ شیئر بازار کس دستور کے مطابق رائج ہے؟ جب تک یہ ساری تفصیلات بہم نہ ہوں سوال کماحقہ مرتب نہیں ہو سکتا تھا مگر موصوف نے اس منزل کو بھی بہت خوبی سے طے اور کیا ان کی مہیا کی ہوئی معلومات کی روشنی میں بحث کرنا پھر حکم لگانا زیادہ مشکل نہیں رہا۔" (صحیفہ مجلس شرعی، ج:۱، ص:۲، مجلس شرعی، مبارک پور)

یہ کلمات ہیں شارحِ بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے جو آپ نے "صحیفہ مجلس شرعی" جلد اول کے پیشِ لفظ میں تحریر فرمائے ہیں۔

تقریباً اسی طرح کا تاثر فقیہ ملت حضرت مولانا حافظ مفتی محمد جلال الدین قادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے دیا تھا۔ وہ سوال نامہ پڑھنے کے بعد بے پناہ مسرور ہوئے اور فرمانے لگے یہ سوال نامہ تو عمدہ تحقیقی مقالہ ہے میں نے اسے جلد سازی کرا کر محفوظ کر لیا ہے۔ یہ ان بزرگوں کا کرم ہے جو اس ذرۂ ناچیز کی اس قدر حوصلہ افزائی فرمائی۔ خدائے پاک انھیں اپنی رحمتوں سے خوب نوازے۔

خلاصے: خلاصہ نگاری کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ بڑے بڑے علما اور محققین نے اس کی افادیت کے پیش نظر بڑی بڑی کتابوں کے خلاصے مرتب کیے ہیں۔ "صحیح مسلم" کی تلخیص امام ابو زکریا نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کی ہے جو المنہاج شرح صحیح مسلم میں شامل ہے۔ اور امام احمد بن عمر قرطبی مالکی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (۶۵۶ھ) نے "صحیح مسلم" کی تلخیص کر کے اس کی شرح

بھی لکھی ہے اس کا نام "المُفْهِم لِمَا أُشكِل من تلخيص كتاب مسلم" ہے۔ امام محمد بن عبد اللہ بن تومرت (۵۲۴ھ) نے "مختصر صحیح مسلم" کے نام سے اور امام عبد العظیم بن عبد القوی منذری (۶۵۶ھ) نے "الجامعُ المُعْلِم بمقاصدِ جَامِع مسلم" کے نام سے بہتر خلاصہ تحریر کیا ہے۔ "ھدایہ" جیسی عظیم کتاب "كفاية المنتهى" کی تلخیص ہے۔ "نصب الراية فی تخريج أحاديث الهداية" کا خلاصہ شیخ الاسلام امام ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کیا ہے جس کا نام "الدراية فی تخريج أحاديث الهداية" ہے۔ اور اگر تلخیص کے مفہوم میں کچھ توسع سے کام لیا جائے تو ایسی بیشتر کتبِ حدیث تلخیص کے زمرے میں شامل ہو جائیں گی جن میں صحاحِ ستہ وغیرہ سے راویوں کو حذف کر کے احادیث کو ایک خاص ترتیب پر جمع کیا گیا ہے یا صرف اوپر کے ایک راوی کو لیا گیا ہے، جیسے: "ریاض الصالحين"، "مصابيح السنة"، "مشكاة المصابيح"، "الجامع الصغير لأحاديث البشير والنذير" اور جیسے: اخیر دور میں "قانونِ شریعت" جو دو حصوں میں "بہارِ شریعت" جیسی ضخیم فقہی کتاب کا خلاصہ ہے۔

ہمارے اس مجموعہ میں بھی تلخیص نگاروں کی صف میں ایک عالمِ جلیل علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی کا نام نامی نظر آئے گا۔ آپ نے پہلے سیمینار کے سارے موضوعات کے مقالات کا شاندار تعارف و خلاصہ مرتب کر کے ماہ نامہ اشرفیہ میں شائع کرا دیا تھا۔

خلاصے سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مختصر وقت میں کثیر مضامین پر اطلاع ہو جاتی ہے اور اختصار کی وجہ سے وہ مضامین جلد ذہن نشین بھی ہو جاتے ہیں۔ اسی مقصد کے پیشِ نظر مجلس شرعی نے مقالات کی تلخیص کا کام باضابطہ شروع کرایا۔ ان تلخیصات میں یہ اوصاف ہوتے ہیں:

- ہر موضوع کے سوالوں کے جواب میں عموماً مقالہ نگار اپنی فکر اور رائے کے اعتبار سے مختلف طبقات میں تقسیم ہو جاتے ہیں ان تمام طبقات کی تعیین کی جاتی ہے، اور ہر طبقے کے علما کے نام بھی تحریر کیے جاتے ہیں۔
- ہر طبقہ کے دلائل بھی اختصار کے ساتھ جمع کر دیے جاتے ہیں۔
- کسی کسی مقالے سے صاحب مقالہ کا موقف ذکر کر کے اصل عبارت بھی نقل کر دیتے ہیں اور ملاقات کے وقت اس پر تبادلۂ خیال بھی ہو جاتا ہے۔
- کئی مقالہ نگار اپنے موقف پر قوی دلائل قائم کیے ہوئے ہوتے ہیں اور اسے خوبصورتی کے ساتھ بیان کرتے ہیں تو اس کی تحسین وستائش بھی کی جاتی ہے۔
- کوئی قول یا اس کی دلیل ضعیف ہوتی ہے تو بسا اوقات کچھ طنز لطیف بھی ہو جاتا ہے۔
- عموماً ترتیب یہ ہوتی ہے کہ پہلے ضعیف پھر اس سے قوی، اس کے بعد اس سے زیادہ قوی اور آخر میں سب سے قوی قول و دلیل کو اس خوبصورتی سے پیش کیا جاتا ہے کہ بعد کی دلیل پہلے کی دلیل کا جواب بن جائے۔

ان اوصاف کی رعایت کے بعد خلاصہ اپنے موضوع کے تمام مقالات کے مضامین کو مختصر انداز میں شامل ہو جاتا

ہے۔ دو، ڈھائی سو یا ایک ڈیڑھ سو صفحات کا مطالعہ کرنے کے بجائے صرف چند صفحات کا مطالعہ کر کے تمام مقالہ نگاروں کی رائے اور ان کے دلائل پر اطلاع ہو جاتی ہے۔ راقم الحروف ایک زمانے سے صرف مقالات کے خلاصے سن کر سب کی رائے اور دلیل سے آگاہی حاصل کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس نے خلاصہ کیا سنا، گویا تمام مقالات سن لیے۔

اللہ عزوجل کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ اس نے ہمیں تلخیص نگاروں کی ایک اچھی ٹیم فراہم کر دی ہے اور وہ چند دنوں میں درج بالا تمام امور کی چھان بین کر کے جامع خلاصہ مرتب کر دیتے ہیں۔ ماشاء اللہ اچھے سبھی ہیں مگر فوق کلِّ ذی علم علیم کا امتیاز بہر حال باقی رہتا ہے۔ جی تو یہ چاہتا ہے ہم اپنے تمام مقالہ نگاروں کا مختصر تذکرہ لکھیں اور ان کے کارناموں سے آپ کو روشناس کرائیں، مگر اب وقت میں گنجائش بالکل نہیں رہ گئی اس لیے یہ کہ کر گفتگو ختم کرتے ہیں کہ سارے خلاصہ نگار اپنے وقت کے جید عالم و فاضل، مختلف علوم و فنون کے واقف یا ماہر اور بالغ نظر مقالہ نگار و قلم کار ہیں۔ کسی میں یہ وصف کچھ زیادہ ہے اور کسی میں کچھ کم۔ کسی کے تعارف کا سب سے اچھا ذریعہ اس کا کام ہوتا ہے اس لیے اب آپ خود بغور ان کے کاموں کا جائزہ لیں اور علم و فضل میں ان کے قد کی بلندی کا اندازہ لگائیں۔ خدائے پاک ان سب کو عالمِ باعمل اور عالمِ بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور ان سب کا اجرِ عظیم انھیں دارین میں عطا فرمائے، آمین۔

میں نے ان حضرات کی تلخیصات میں کچھ تصرف کیا ہے کیوں کہ کتابی شکل میں شائع کرنے کے لیے یہ تصرف ضروری تھا۔ اس لیے اگر آپ مطالعے کے دوران تلخیصات میں کچھ اوصاف نہ پائیں تو اسے خلاصہ نگاروں کی نہیں، بلکہ ہمارا تصرف یا ہماری کمی محسوس کریں۔

حضرت مصباحی صاحب کا خلاصہ ہم نے جوں کا توں باقی رکھا ہے، البتہ بعد میں جو خلاصے مرتب ہوئے ان میں خلاصہ نگاروں نے ہر مقالہ نگار کی رائے اور دلیل ذکر کرنے کا التزام کیا ہے اور یہ تفصیل حضرت مصباحی صاحب کے خلاصہ میں نہیں تھی، اس لیے ہم نے تین ذیلی خلاصے مرتب کرا کر "تذییل" کے عنوان سے ان کے ساتھ لاحق کر دیے ہیں تاکہ سارے خلاصوں میں یکسانیت پیدا ہو جائے۔

فیصلے: فقہی مسائل کے حل کے لیے مجالس مذاکرہ کا انعقاد اور علمی مذاکرات پھر کوئی محکم اور دو ٹوک واضح فیصلہ کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ یہ کام خلفاے راشدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے عہد سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ "صحیح بخاری" وغیرہ کتبِ احادیث میں اس کے شواہد موجود ہیں، اس طریقۂ کار کو زیادہ فروغ اس وقت ملا جب سراج الامہ، کاشف الغمہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تدوین فقہ کے لیے اپنے زمانے کے اجِلّہ فقہا پر مشتمل ایک عظیم مجلس کی تشکیل دی اس مجلس میں سوالات پیش ہوتے، مختلف رائیں آتیں، پھر خوب بحثیں ہوتیں اور آخر میں فیصلہ نوٹ کر لیا جاتا۔ اسی سلسلۂ زریں کی ایک خوب صورت کڑی مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور بھی ہے، جس میں سوالات قائم کیے جاتے ہیں اور مقالات کی شکل میں فقہاے وقت کی رائیں اور دلائل معلوم کر کے دلوں میں خوف خدا کا پہرہ بٹھا کر، اخلاص و للّٰہیت کے سائے میں کتاب و سنت اور فقہ حنفی کے پرچم تلے زور دار بحثیں کی جاتی ہیں۔ پھر خدائے وحدہٗ لاشریک کی توفیق و عطا سے اسی کی دی ہوئی شریعت کا اہم

مسئلہ حل کر کے دوٹوک فیصلہ کیا جاتا ہے۔ علماے مجلس شرعی کی یہ جماعت تنہا سَوادِ اعظم تو نہیں ہے، مگر دیارِ ہند و پاک میں سَوادِ اعظم کی نمائندہ و معتمد جماعت ضرور ہے۔ جس کی پشت پناہی دستِ رحمت کرتا ہے:

عَنِ ابن عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله تعالىٰ عليه وسلم: "يَدُ اللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ." رواه الترمذی.(۱)

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ عزوجل کی مدد و توفیق اور حفاظت و رحمت جماعت پر ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ ان فیصلوں کو قبولِ عام حاصل ہے اور انھیں حجت کی جگہ تسلیم کیا جاتا ہے:

ایں سعادت بزور بازو نیست
تا نہ بخشد خداے بخشندہ

فیصلہ نویسی کا منصب: کام جتنا اہم ہوتا ہے اس کو ضبطِ تحریر میں لانا بھی اسی قدر اہمیت کا حامل اور دشوار ہوتا ہے۔ فیصلہ لکھنے کا کام ایسے عالم دین کے سپرد ہونا چاہیے جس کی نظر سوال، خلاصۂ مقالات اور قیمتی ابحاث کے ہر گوشے پر ہو، عمدہ قوتِ حافظہ کا مالک ہو، استحضار کا دھنی ہو، ساتھ ہی فقہی بصیرت بھی رکھتا ہو۔ اور کسی بھی بات کو جامع الفاظ اور مناسب پیرایے میں حسن تعبیر کے ساتھ بیان کرنے پر قادر ہو، الفاظ مختصر، عام فہم اور واضح ہوں۔ ایسے اوصاف کے جامع عالم دین کو ہی فیصلہ قلم بند کرنا چاہیے۔ یوں تو مجلس نے اس منصب کے لیے کبھی کسی کو مامور نہیں کیا، لیکن زیادہ تر نگہ انتخاب ہر دور میں جس شخصیت پر پڑی وہ صدر العلما حضرت علامہ و مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی ہیں۔ آپ کو اللہ تعالیٰ نے بہت کچھ خوبیوں سے نوازا ہے۔ درسِ نظامی کے فنونِ متداولہ پر گہری نظر رکھتے ہیں، عربی زبان وادب میں آپ اپنے اَقران میں ممتاز و منفرد ہیں، محقق، مصنف، مدبر، خاشع، متواضع ہیں، مصروف زندگی میں بھی اوراد و وظائف کے پابند ہیں۔ ایک عرصہ تک جامعہ اشرفیہ کی مسند صدارت پر متمکّن رہے اور حسن نظم ونسق کے ساتھ جامعہ کو ترقی دی۔ مجلس برکات کے آج بھی ناظم ہیں اور آپ کی انتھک اور مخلصانہ جد وجہد کی وجہ سے مجلس برکات نے آج برصغیر ہند و پاک میں کتابوں کی اشاعت کی دنیا میں اہلِ سنت و جماعت کا چہرہ روشن کر دیا ہے۔ ایک زمانے تک مجلس شرعی کے ناظم رہے اور اپنی استطاعت بھر اس کو آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ ان کی نظامت کے زمانے میں جو کام ہوا، اچھا ہوا۔ اب آپ صدرِ مجلس شرعی اور ناظمِ تعلیمات جامعہ اشرفیہ کے اہم عہدوں پر فائز ہیں اور اپنی ذمہ داریاں بحسن وخوبی انجام دے رہے ہیں۔ آپ نے کئی ایک اہم کتابیں تصنیف فرمائی ہیں ان میں تدوینِ قرآن، تنقید معجزات کا علمی محاسبہ، معین العروض، حدوث الفتن و جهاد اعيان السنن، رسم قرآنی اور مواهب الجليل لتجلية مدارك التنزيل وغیرہ شامل ہیں۔ ہم نے "مجلس شرعی کے فیصلے" جلد اول، ص:۵۴، ۵۵ / میں ان علما کا بھی ذکر خیر کیا ہے، جنھوں نے گاہے بگاہے دو

---

(۱) مشکوٰۃ المصابیح. باب الاعتصام بالکتاب والسنة/ الفصل الثانی، ص: ۳۰، مجلس البرکات، مبارکفور

چار یا کچھ کم فیصلے تحریر کیے ہیں۔ ان شاء اللہ ہم ان میں سے دو حضرات کا کسی اور تحریر میں تذکرہ کریں گے۔ ان میں سے ایک میرے استاذ جلیل ہیں اور دوسرے تلمیذ رشید۔ اس وقت حضرت مصباحی صاحب قبلہ ہی عام طور پر فیصلے تحریر کرتے ہیں اور جو تحریر کرتے ہیں عموماً معمولی ترمیم کے بعد سارے مندوبین اسے تسلیم کر لیتے ہیں۔

خدائے پاک انھیں دارین میں اس خدمت پر، ساتھ ہی ان کی دیگر خدماتِ دینیہ پر اجر جزیل عطا فرمائے اور دارین کی عزتیں عطا فرمائے، ساتھ ہی ہمارے جن علما نے کچھ فیصلے کبھی بھی تحریر فرمائے انھیں بھی اجر بے پایاں سے سرفراز کرے، آمین۔

..................﴿۲﴾..................

مجلسِ شرعی کے ارکان اور مندوبین

مختلف طبائع و افکار اور صلاحیتوں کے لوگ ہوتے ہیں، فقیہ، ادیب، مورخ، سیاسی، معقولی، عاداتِ ناس اور احوالِ زمانہ پر نظر رکھنے والے، جدید ایجادات کے واقف کار، دور اندیش، عابد، زاہد اور محدود، وسیع، مثبت، منفی ہر طرح کی سوچ رکھنے والے، جلالی، جمالی، خوش طبع، خاموش طبع، کم گو۔ مسئلہ کسی نامانوس فن کا ہو تو اس کے ماہرین کا اضافہ، اس طرح سے بہت سے اوصاف اور خوبیوں کے جامع افراد کے مہیا ہونے اور اپنی فکر و تحقیق کو برملا ظاہر کرنے کی آزادی کی وجہ سے زیر بحث مسئلے کے تمام ظاہر اور خفی گوشے اجاگر ہو کر سامنے آجاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ایک وقت ایسا آتا ہے جب سب کو شرح صدر حاصل ہو جاتا ہے کہ اب حکم یہی ہے، اس وقت تجویز کے طور پر حکم کو نوٹ کر لیا جاتا ہے، پھر بعد میں جب بزم علما میں اسے دوبارہ سنایا جاتا ہے تو اس وقت بھی اپنے خلجان، اِشکال اور رائے بدل رہی ہو تو اس کے اظہار کا موقع دیا جاتا ہے۔ تعبیر میں کہیں بھی کسی کو کلام ہوتا ہے تو اسے بھی سنا جاتا ہے۔ ضرورت ہوتی ہے تو مناسب ترمیم بھی کی جاتی ہے، جب یہ مرحلہ بھی اذعان اور اتفاق کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے تب اسے فیصلے کی شکل دی جاتی ہے۔

جب کسی مسئلے پر بحث شروع ہوتی ہے تو تمام شرکاے سیمینار بڑے انہماک اور توجہ کے ساتھ بحثیں سنتے ہیں اور چھوٹے، بڑے کسی کی گفتگو میں کوئی بات قابل اعتراض نظر آتی ہے تو فوراً اس پر گرفت بھی کرتے ہیں اور اس وقت یہ خیال کسی کو بھی نہیں رہتا کہ وہ جس کی گرفت کر رہا ہے وہ کس پایے کے عالم، فقیہ یا محقق ہیں اور وہ کوئی سن رسیدہ بزرگ ہیں یا ہم عمر۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کوئی معقول بات بھی کہی مگر اس پر کوئی دلیل نہیں پیش کی تو اس سے فوراً دلیل کا مطالبہ کیا جاتا ہے ایسے پچاسوں واقعات ہیں جو نہ سب مجھے یاد ہیں، نہ سب کو یہاں بیان کیا جا سکتا ہے بس سرِ دست دو نمونے ملاحظہ فرمائیں:

نمونہ (۱)

فقہ کی تین اصطلاحات ہیں: ☆ ضرورت۔ ☆ حاجت۔ ☆ حاجت بمنزلۂ ضرورت۔

ضرورت:- سے مراد ہے انتہائی مجبوری کی وہ حالت جس میں ممنوع کا ارتکاب کیے بغیر کام نہ چل سکے اور بندہ کے

لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔

حاجت:- سے مراد مجبوری کی وہ حالت ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب کیے بغیر بھی کام چل سکے اور چارۂ کار ہو مگر اس کے لیے سخت مشقت اور دشواری اٹھانی پڑے۔

حاجت بمنزلۂ ضرورت:- سے مراد مجبوری کی وہ حالت ہے جس میں بندہ دراصل ممنوع سے بچ سکے یعنی عذر ایسا ہے کہ بندہ کے لیے ممنوع سے بچنے کی گنجائش مشقت کے ساتھ ہو مگر کچھ خارجی اسباب کی بنا پر بعد میں وہ گنجائش ختم ہو جائے اور بندہ کے پاس کوئی چارۂ کار نہ رہ جائے۔

ایک سیمینار میں اسی "حاجت بمنزلۂ ضرورت" پر گفتگو چل رہی تھی مگر کتبِ فقہ میں اس کی تعریف نہ ملنے کی وجہ سے مندوبین میں اختلاف رائے تھا اور باہم ردوقدح کی فضا سے کسی کو طمانیتِ قلب نہیں حاصل ہو پارہی تھی، اسی دوران نائب مفتی اعظم، شارح بخاری حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کی تعریف میں وہ بات ارشاد فرمائی جو اوپر ہم نے درج کی ہے۔ حضرت نے یہ تعریف کوئی کتاب دیکھ کر نہیں، بلکہ از راہ تفقُّہ ارشاد فرمائی تھی اور بہت معقول تھی مگر پوری مجلس سے ایک ساتھ حوالہ پیش کرنے کا مطالبہ ہونے لگا۔

یہ مطالبہ نوجوان علما کا تھا جن سے بحثوں کے دوران کبھی کبھی حضرت بھی حوالے طلب فرماتے تھے اب ان کو زریں موقع مل گیا تھا اس لیے انھوں نے اپنے پڑھے ہوئے سبق کا اعادہ کر دیا۔

مگر حضرت شاگرد رشید تھے حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے، جن کی اصاغر نوازی، دل جوئی اور حوصلہ افزائی کے بے شمار واقعات ہیں، حضرت نے اپنے استاذ محترم سے علم بھی حاصل کیا تھا اور عمل بھی، اس لیے ناراض نہ ہوئے بلکہ سب کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے بے پناہ خوشی کا اظہار فرمایا اور خاص طور پر یہ ارشاد فرمایا کہ:

"مجھے تسلی ہو رہی ہے کہ آپ حضرات ہمارے بعد بھی تحقیق کا یہ بلند معیار برقرار رکھیں گے اور یہ کام اعلیٰ پیمانے پر جاری رہے گا۔"

حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے از راہ تفقّہ "حاجت بمنزلۂ ضرورت" کی جو تعریف کی تھی، تلاش و جستجو کے بعد اسی مجلس میں وہ تعریف فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں مل گئی، جسے آپ فیصلے کے متن میں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

نمونہ (۲)

حکومت ہند کے بینکوں میں جو روپے جمع کیے جاتے ہیں ان پر بینک اپنے دستور کے مطابق کچھ مقررہ نفع بھی دیتے ہیں یہ نفع جب لیجر بک میں درج ہو جائے تو یہ کھاتے دار کی "ملک و قبضہ" کے لیے کافی ہوگا، یا نہیں؟ بلفظ دیگر لیجر بک میں نفع کا اندراج اس پر کھاتے دار کا "قبضہ" ہے یا نہیں؟

اس بارے میں مندوبین مختلف الرائے ہو گئے، کچھ اسے قبضہ اور مفید ملک مانتے تھے اور کچھ نہیں، مگر جب اسے

"قبضہ" نہ ماننے والوں نے یہ وضاحت کی کہ فقہانے قبضہ کی تین قسمیں کی ہیں:

☆ قبضۂ حقیقی ☆ قبضۂ حکمی ☆ قبضۂ مجازی

اور لیجر بک میں اندراج ان تینوں میں سے کسی قسم کے تحت نہیں آتا، اور بینک کا نفع شرعی حیثیت سے "مالِ مباح" ہے اور مالِ مباح پر ملک ثابت ہونے کے لیے "ہاتھ سے قبضہ کرنا" ضروری ہے یعنی نفع جب ہاتھ میں آجائے تب ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسے جنگل کی لکڑی اور خود رو گھاس کا یہی حکم ہے۔ اس پر تمام مندوبین نے اتفاق کر لیا۔

یہ قصہ چوتھے فقہی سیمینار کا ہے اور یہ بھی ایک اتفاق ہے کہ اس "اتفاق" کے ساتھ ہی سیمینار کا وقت ختم ہو گیا مگر ابھی ناظم اجلاس نے کارروائی کے موقوف ہونے کا اعلان نہیں کیا تھا کہ حضرت عزیز ملت مولانا شاہ عبد الحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ العالی سرپرست مجلس شرعی و سربراہِ اعلیٰ جامعہ اشرفیہ نے یہ اشکال قائم کر دیا کہ:

"مالِ مباح پر جو قبضہ کر لے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے۔" تو فرض کیا جائے کہ کسی کے کھاتے میں صرف نفع کی رقم باقی رہ گئی ہے، اس رقم کا چیک کاٹ کر کسی کو اس نے دیا کہ "تم نکال لاؤ" تو نکالنے والا ہی اس کا مالک ہو جائے گا جیسے جنگل کی گھاس کاٹنے کا کسی کو وکیل بنایا تو وکیل گھاس کاٹ کر خود ہی مالک ہو جائے گا اور ایسے مال کی توکیل ہی باطل ہے۔"

یہ بہت ہی قوی اشکال تھا اور اس کو حل کیے بغیر اس متفقہ رائے کی کوئی حیثیت نہ تھی، مگر دشواری یہ تھی کہ کسی کے پاس اس کا کوئی معقول جواب بھی نہ تھا، خیریت یہ ہوئی کہ سیمینار کا وقت ختم ہو چکا تھا اس لیے یہ کہ کر سب نے ٹھنڈا سانس لیا کہ اب آئندہ سیمینار میں اس پر گفتگو ہوگی۔

پھر پانچویں فقہی سیمینار میں اس پر بحث شروع ہوگئی، یہ بس اللہ عزوجل کی توفیق ہے کہ راقم الحروف ہدایہ کا مطالعہ کرتے کرتے "بابُ احیاء الموات" تک پہنچ گیا اور وہاں ایک صریح جزئیہ مل گیا جو اس اشکال کا واضح جواب تھا اور اس مسئلے پر پوری طرح منطبق بھی تھا اسے ہم نے اپنے تنقیحی مقالے میں لکھ کر اس توقع کے ساتھ پیش کیا کہ انشاء اللہ اب اس پر کوئی بحث نہ ہوگی مگر وہ سیمینار کیا جس میں بحث نہ ہو، اس پر اعلیٰ سطحی بحث شروع ہوگئی یعنی محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری اور عمدۃ المحققین حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہما کے درمیان، ہم لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کسی مسئلے میں اعلیٰ سطحی بحث شروع ہو جاتی تو ابتداءً خاموش ہو جاتے، کچھ گنجائش ملتی تو بعد میں بولتے ورنہ جدھر کا پلہ قوتِ دلیل کی وجہ سے بھاری ہوتا اُدھر ہی جھک جاتے مگر یہاں تھوڑی ہی دیر میں دونوں بزرگوں نے اتفاق کر لیا اور کلام کی کوئی گنجائش تھی نہیں، اس لیے انشراح صدر کے ساتھ سب نے قبول کر لیا، اب آپ کے ہاتھوں میں ان بحثوں کا مغز ہے اس سے استفادہ کیجیے۔

ایسی بہت ساری بحثیں ہوئی ہیں اور اب بھی ہوتی ہیں کہ آپ سنیں تو لطف اندوز ہوں اور اگر آپ اس کا چشم دید نظارہ کرنا چاہیں تو مجلس شرعی کے "فقہی مذاکرات" میں تشریف لائیں، ہم تو یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تمام شرکاے سیمینار بحثوں پر گہری اور تنقیدی نظر رکھتے ہیں، پھر ہم نے یہ صرف ایک حیثیت سے گہری نظر رکھنے کے نمونے پیش کیے ہیں، ورنہ حق یہ ہے کہ بحثیں مختلف جہات سے ہوتی ہیں اور ہمارے مندوبین ہر جہت سے بحث کے لیے تیار رہتے ہیں، استدلال میں پیش ہونے والی

عبارتوں، ان سے اخذ کیے جانے والے نتائج اور مصنفین کے علمی و فقہی مراتب اور اس طرح کے دوسرے تمام ضروری گوشوں پر کڑی نظر رکھتے ہیں، پھر بحثوں پر کڑی نظر رکھنے کے ساتھ ساتھ دقتِ نظر کا مظاہرہ بھی فرماتے ہیں، خداے پاک ان کے اَمثال اور بہتر اَمثال سے جماعت کو سرخرو رکھے اور مجلس شرعی کو "لن یخلو الوجود عمّن یمیّزُ حقیقةً لا ظنًّا" کا سچا مصداق بنائے آمین۔ جس اخلاص کے ساتھ یہ کام ہو رہا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ اس کی برکت سے یہ ہمیشہ قوم و ملت کے لیے بار آور رہے گا، جیسا کہ ماضی میں تھا اور آج بھی ہے۔

خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

سوال نامے کے انتخاب اور تحقیق و ترتیب سے لے کر فیصلے کی منزل تک پہنچنے کے لیے جو عرق ریزی اور جگر سوزی کرنی پڑتی ہے اسے خدا جانتا ہے۔ خداے پاک اپنے ناتواں بندوں کی یہ علمی خدمات قبول فرمائے اور کہیں بھی کوئی کمی ہو تو اپنے فضلِ خاص سے اس کے تدارک کی توفیق بخشے۔

کام وہ لے لیجیے تم کو جو راضی کرے ٹھیک ہو نامِ رضا تم پہ کروڑوں درود

بیس سال کے عرصے میں بیس فقہی سیمینار منعقد ہوئے جن میں پندرہ سیمینار جامعہ اشرفیہ کے احاطے میں اور پانچ سیمینار ممبئی، اندور، مہاپولی، بھیونڈی اور علی گڑھ میں ہوئے۔ مجموعی طور پر ان سیمیناروں میں ۶۰؍ مسائل کے فیصلے ہوئے ان میں بیش تر مسائل ایسے ہیں جن کی تحقیق و تنقیح کے بعد اصل مذہب کے مطابق ان کا حکم بیان کیا گیا ہے اور مسئلہ کفاءت میں اپنے اصل مذہب کی طرف رجوع ہوا ہے۔

دس مسئلوں میں اپنے اصل مذہب سے مکمل یا مِن وجہٍ عدول ہے مگر یہ عدول شریعت کی ان سات بنیادوں کے پیش نظر کیا گیا ہے جن کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے، ان سات بنیادوں کی تشریح و تاثیر "اسباب سِتّہ کی تنقیح" کے تحت فیصلے میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے، پھر یہ عدول کہیں فقیہ بے مثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کی پیروی میں کیا گیا ہے، اور کہیں بعد کے اکابر کی پیروی میں۔

دیہات میں جمعہ کی نماز پڑھنے کی اجازت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایت نادرہ پر دی گئی ہے اور یہ اجازت فتاویٰ رضویہ جلد سوم، ص: ۷۰۲، ۷۰۳ میں خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دی ہے۔

"فقدانِ زوج" کی صورت میں حضور سیدی مفتیِ اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور دوسرے اکابر اہلِ سنت قدست اسرارھم نے ضرورت و مصلحت کی بنا پر مذہبِ امام مالک پر فسخِ نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ یوں ہی معدومۃ النفقہ کے نکاح کے فسخ کی اجازت مذہبِ امام شافعی پر ضرورت و مصلحت کی وجہ سے اکابر نے ہی دی ہے۔ «تالاب اور باغات کا ٹھیکہ» بوجہ عموم بلویٰ خود فتاویٰ رضویہ میں جائز بتایا گیا ہے۔ الکحل آمیز دواؤں اور چیزوں کے استعمال کی اجازت مجلس شرعی کے فیصل بورڈ نے دی ہے جس کے صدر جانشین مفتیِ اعظم حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ہیں۔ مسائل حج کے عنوان کے تحت آپ "جوان خسر کے ساتھ بہو کا اور داماد کے ساتھ جوان ساس کا سفر" ممنوع دیکھیں گے۔ حالاں کہ اصل مذہب میں یہ سفر جائز ہے مگر بعد میں فقہائے حنفیہ نے اور اس

دور اخیر میں ہمارے اکابر نے حالاتِ زمانہ کے خراب ہوجانے کے باعث ممانعت کا فرمان صادر کیا۔ حضور سیدی مفتی اعظم ہند کا بھی یہی فتویٰ ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے ایک فتوے سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے مجلس شرعی نے یہ فیصلہ انھیں فقہا و اکابر کی پیروی میں کیا ہے۔

فلیٹوں کی خرید و فروخت اور بیع در بیع والے مسائل میں بیش تر صورتوں میں اصل مذہب کی رعایت ہے البتہ بیع استصناع والے مسئلے میں بوجہ حاجت شرعیہ صاحبین کا مسلک اختیار کیا گیا ہے اور اب کچھ دوسرے علماے اہل سنت نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

چلتی ٹرین میں فرض اور واجب نمازوں کے جواز کا حکم بادی النظر میں مذہب سے عدول معلوم ہوسکتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ فتاویٰ رضویہ کے مفہوم مخالف کی بنیاد پر ہے اور عہد صحابہ سے لے کر آج تک مفہوم مخالف حجت رہا ہے اور اس سے استدلال اتباع کی ہی ایک قسم ہے، یہ ہرگز اختلاف یا عدول نہیں ہے، صرف ”فرق احکام“ کی شکل دیکھ کر اس پر اختلاف کا حکم لگانا ناانصافی ہے۔ ہم اس «فقہی گوشے» کی وضاحت اور تفہیم کے لیے ایک مستقل مضمون «فقہی اختلافات کے حدود» شاملِ اشاعت کر رہے ہیں۔ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے مطالعہ سے ہر منصف کو تشفی حاصل ہوگی۔

فقہی اختلافات کے حدود - حقائق و شواہد کے اجالے میں

فقہاے امت کے درمیان خیر القرون سے لے کر آج کے دورِ زوال تک بے شمار فقہی فروعی مسائل میں اختلافات رونما ہوئے مگر ان کے دلوں کے درمیان کبھی دوریاں پیدا نہ ہوئیں، وہ حضرات تمام تر اختلافات کے باوجود ”رُحَمَآءُ بَیْنَهُمْ“[۱] کا شاندار نمونہ تھے اور ان کی گفتار و کردار سے ”مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا“[۲] کے جلوے نمایاں طور پر جھلکتے ہوئے محسوس ہوتے تھے۔ چھوٹوں پر بڑوں کی شفقت مثالی تھی اور بڑوں کی تعظیم و توقیر کے لیے چھوٹے فرش راہ بنے رہتے تھے، حدیث پاک میں ”رحم و شفقت“ اور ”توقیر و تعظیم“ کی ترتیب کچھ حکیمانہ مصالح کی غماز ہے جس کا لحاظ بڑے اور چھوٹے سب کو کرنا چاہیے، ایک کا لحاظ اُٹھے گا تو دوسرا بھی متاثر ہوگا، اس لیے اکابر و اصاغر سب کو سنت نبوی کے سانچے میں ڈھلنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ ہم محض تفہیم حق اور اصلاح و خیر خواہی کے نیک جذبے کے تحت اپنے کرم فرماؤں اور احباب کی خدمت میں چند معروضات پیش کرتے ہیں اور ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے ان کے ساتھ یہ حسن ظن رکھتے ہیں کہ فرمانِ خداوندی: ”اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی“ [انصاف کی بات کہو، یہ تقویٰ و پرہیز گاری

---

(۱) صحابۂ کرام کی مدح میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ ”آپس میں رحم دل ہیں“ (آیت: ۲۹، س الفتح ۴۸)

(۲) حضور سید عالم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”جو ہمارے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور ہمارے بڑے کی تعظیم نہ کرے وہ ہم سے نہیں۔“ (سنن الترمذی، باب ما جاء فی رحمۃ الصبیان)

سے قریب تر ہے۔[۱]] کا احترام کریں گے۔

(۱)-فقہی فرعی امور میں اکابر سے اختلاف عہد صحابہ سے چلا آرہا ہے اور یہ کبھی بے ادبی وانحراف نہ سمجھا گیا۔

حضرت فاروق اعظم سے ایک خاتون کا اختلاف

حضرت سیدنا فاروق اعظم عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے منبر رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ایک دفعہ یہ فرمان جاری کیا:

"اے لوگو! عورتوں کے مہر بڑھا بڑھا کر کیوں مقرر کرتے ہو حالاں کہ عہد رسالت و عہد صحابہ میں مہر چار سو درہم سے زیادہ نہ ہوتے، اگر زیادہ مہر مقرر کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک تقویٰ و کرامت کی بات ہوتی تو آپ لوگ اس کرامت و فضیلت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر سبقت نہیں لے جا پاتے۔"

پھر وہ منبر اقدس سے اترآئے تو ایک قریشی خاتون نے ان سے کہا کہ اے امیر المومنین! آپ نے لوگوں کو چار سو درہم سے زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع فرمادیا، کیا آپ نے اللہ عزوجل کا یہ ارشاد نہ سنا:

"وَاٰتَیۡتُمۡ اِحۡدٰىهُنَّ قِنۡطَارًا فَلَا تَاۡخُذُوۡا مِنۡهُ شَیۡـًٔا"[۲]

ترجمہ: اور تم اسے (طلاق شدہ عورت کو مہر میں) "مالِ کثیر" دے چکے ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔

تو حضرت عمر نے فرمایا:

"اللّٰھم کلٌّ احد اَفقہُ من عمر." اے اللہ ہر ایک عمر سے زیادہ فقیہ و سمجھ دار ہے۔

پھر منبر رسول پر چڑھ کر یہ اعلان فرمایا: "حضرات! میں نے آپ لوگوں کو چار سو درہم[۳] سے زیادہ مہر مقرر کرنے سے منع کیا تھا، اب آپ کو اختیار ہے جو شخص جتنا چاہے مہر مقرر کر سکتا ہے۔ یہ حدیث حضرت ابو یعلیٰ وغیرہ نے حضرت مسروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے۔، ایسا ہی تیسیر میں ہے۔[۴]

کہاں حضرت فاروق اعظم جیسا بارعب اور صاحب جلال امیر المومنین، اور کہاں ایک عام خاتون، مگر خاتون نے ان کی رائے سے اختلاف کرتے ہوئے ان پر اعتراض کر دیا تو حضرت عمر نے اسے اپنی شانِ جلالت و فقاہت و امارت میں بے ادبی نہ سمجھا بلکہ اعتراض کی معقولیت کے آگے سرِ تسلیم خم کرتے ہوئے فوراً اپنا فرمان واپس لے لیا۔ کاش کہ یہ جذبۂ خیر آج بھی بیدار ہو جاتا۔

یہاں اس بات کو بھی ذہن میں رکھیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سنت رسول و سنت صحابہ کو دلیل بنا کر ایک حکم شرعی جاری فرمایا تھا اور اس قریشی خاتون نے قرآن حکیم کی آیۂ کریمہ کو دلیل بنا کر ان سے اختلاف کیا تھا۔ "قنطار" کا معنیٰ ہے "مالِ کثیر" اور مالِ کثیر کا اطلاق چار سو درہم سے زیادہ پر بھی ہوتا ہے۔

---

(۱) القرآن المجید، آیت:۸، المائدۃ ۵.

(۲) القراٰن المجید، آیت: ۲۰، النساء ٤.

(۳) ۴۰۰/ درہم برابر ۱۱۲/ روپے انگریزی اور یہ ۳۶۸ء۳۰۶۱/ گرام چاندی کے برابر ہے یعنی ایک کلو ۳۰۶/ گرام - ۳۶۸ ملی گرام. (از: مرتب غفرلہ)

(۴) فواتح الرحموت، ص:۲۹۲، ج:۲، اصل ثالث: اجماع.

یہ الگ الگ دو دلیلوں کی بنیاد پر احکام میں اختلاف ہوا تھا، اور علم و فضل کے لحاظ سے بہت چھوٹے و بڑے کے درمیان ہوا تھا مگر اس اختلاف کا اثر دلائل کی حدوں سے آگے نہ بڑھا، تو آج بھی ان حدوں سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے۔

پھر یہاں اس حیثیت سے سوچیے کہ حضرت فاروق اعظم اپنے عہد خلافت میں تمام صحابہ سے بڑے عالم و فقیہ تھے، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے فقیہِ جلیل جن کے بحر فقاہت سے فقہ حنفی کا سوتا پھوٹا ہے، حضرت فاروق اعظم کے تلمیذ رشید و تربیت یافتہ تھے۔ آپ کی جلالت علم و فقہ کے آگے اس خاتون کی کیا حیثیت تھی مگر کسی نے یہ نہ کہا کہ "چھوٹا منہ بڑی بات" چپ رہو، یہ ہے فقہ و شریعت کے معاملے میں آزادی گفتار کا حق، اس کو سامنے رکھ کر سوچا جائے کہ آج ہم کیسی فضا میں سانس لے رہے ہیں، کل کے دور میں یہ نہیں دیکھا گیا کہ "کس نے کہا" بلکہ یہ دیکھا گیا کہ "کیا کہا" آج ہم سب کے لیے یہ سب کچھ مقامِ عبرت ہے۔"

حضرت معاذ بن جبل کا حضرت فاروق اعظم سے اختلاف

ایک عورت خلافتِ فاروقی میں زنا کی مرتکب ہوئی، وہ حمل سے تھی، جب اس کا مقدمہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عدالت میں پیش ہوا تو آپ نے اسے کوڑے مارنے کا ارادہ کر لیا، اس پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: "مَا جَعَلَ اللّٰهُ عَلیٰ مَافِی بَطْنِها سَبِیْلًا." اللہ نے اس کے پیٹ کے بچے پر (حد قائم کرنے کے لیے) کوئی راہ نہیں رکھی۔ اور کوڑے کی مار کا اثر بچے تک پہنچ سکتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کوڑے لگانے سے ہاتھ روک لیا اور دوسرے صحابۂ کرام خاموش رہے جو ان کے اجماعِ سکوتی کی دلیل ہے۔ (۱)

یہ علم، فضل، منصب ہر لحاظ سے چھوٹے بڑے کا اختلاف ہے، مگر، کیا بڑے کے دل میں ناگواری کا کچھ غبار بھی آیا؟

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس دلیل کی بنا پر حد کا حکم جاری فرمایا کہ قرآن عظیم نے زانیہ کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اختلاف اس دلیل کی بنا پر تھا کہ مجرمہ عورت ہے، اس کے پیٹ کا بچہ تو نہیں۔

یہ اختلاف دو دلیلوں کی بنیاد پر رونما ہوا تھا وہ بھی کم رتبہ اور بلند رتبہ کے درمیان ہوا تھا مگر کم رتبہ کی دلیل کی بنا پر بچے کو کوڑے کے اثر سے بچانا ضروری تھا اس لیے حد کا حکم پیدائش تک ملتوی ہوا اور حاضرینِ صحابہ نے اس سے اتفاق کیا۔

اس سے صاف عیاں ہے کہ فہمِ دلیل بڑے کا ہی حصہ نہیں اور کم رتبہ کا استدلال وزنی ہو تو بلند رتبہ کو بھی بلا چون و چرا اسے تسلیم کر لینا چاہیے؟ یہی سنت صحابہ ہے۔

میرے دوستو اور مہربانو! اس پر عمل پیرا ہو کر "ما أنا علیه و أصحابی" (۲) کے اچھے مصداق بنو۔ سنی ہو تو سنتِ صحابہ پر چلو۔

---

(۱) فواتح الرحموت، ص:۲۹۳، ج:۲، اصل ثالث: اجماع.

(۲) یہ ارشادِ رسول ہے۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ جنتی گروہ کون ہے؟ تو آپ نے فرمایا: "وہ گروہ جو میری اور میرے صحابہ کی سنت پر ہو"۔ (جامع الترمذی، کتاب الإیمان، ص:۸۹، جلد ثانی، باب ماجاء فی افتراق هذه الأمة و سنن ابن ماجه، ص:۲۸۷، کتاب الفتن، باب افتراق الامم)

حضرت علی سے قاضی شُریح کا اختلاف

حضرت قاضی شُریح رضی اللہ تعالیٰ عنہ تابعی ہیں اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اعلیٰ درجہ کے صحابیِ رسول، وہ بھی خلیفۃُ النبی اور امیر المومنین، دونوں کے علم وفقہ، فضل وکمال اور منصب میں بے پناہ تفاوت ہے مگر شیر خدا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک یہودی کے خلاف اپنے ہی مقرر کردہ قاضی حضرت شُریح کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا اور شہادت کے لیے اپنے بیٹے حسن اور غلام قنبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا تو قاضی شُریح نے ان کی یہ شہادت رد کر دی کیوں کہ بیٹے اور غلام کی گواہی باپ اور آقا کے حق میں مقبول نہیں۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس لیے شاہد کی حیثیت سے پیش کیا تھا کہ وہ نوجوانانِ جنت کے سردار ہیں تو اور کسی بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں گو کہ نامقبول ہو مگر جو بیٹا اہل جنت سے ہے اس کی گواہی تو باپ کے حق میں مقبول ہونی چاہیے۔

امیر المومنین اور ان کے قاضی میں یہ اختلاف دو دلیلوں کی بنیاد پر ہوا تھا اور دونوں دلیلیں سرکار دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی احادیثِ شریفہ ہیں، اب آپ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب "تاریخ الخلفا" سے یہ حیرت انگیز واقعہ پڑھیے:

"دراج نے حضرت شُریح قاضی سے روایت کی کہ جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنگ صفین میں جانے لگے تو آپ کی زرہ کھو گئی۔ جب جنگ ختم ہوگئی اور آپ کوفہ واپس تشریف لائے تو آپ نے ایک یہودی کے پاس اس زرہ کو دیکھا، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ "یہ زرہ میری ہے نہ میں نے بیچی، نہ ہبہ کی پھر تیرے پاس کیسے؟" اس نے کہا کہ "میری زرہ ہے اور میرے ہی قبضہ میں ہے۔" آپ نے فرمایا کہ میں قاضی کے یہاں دعویٰ کرتا ہوں، چناں چہ آپ قاضی شُریح کے یہاں گئے۔ قاضی شُریح نے کہا کہ آپ کا دعویٰ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا یہ میری زرہ ہے نہ میں نے اس کو بیچا نہ ہبہ کیا۔

قاضی شُریح نے یہودی سے کہا کہ تمھارا کیا جواب ہے؟ اس نے کہا کہ "زرہ میری ہے اور میرے قبضہ میں ہے۔" قاضی شریح نے کہا یا امیر المومنین آپ کا کوئی گواہ ہے؟ آپ نے اپنے ایک غلام قنبر اور اپنے بیٹے امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پیش کیا۔ قاضی شریح نے کہا کہ بیٹے کی گواہی باپ کے واسطے ناجائز ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اہل جنت کی گواہی ناجائز ہے؟ حالاں کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حسن اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما جوانانِ جنت کے سردار ہیں۔ اتنے میں یہودی چلا اٹھا کہ یا امیر المومنین! آپ امیر المومنین ہیں پھر بھی آپ مجھے قاضی کے پاس لائے اور وہ قاضی آپ سے عام آدمیوں کی طرح جرح وقدح کر رہا ہے۔ اور یہی آپ کے دین کی صداقت کی دلیل ہے۔ بے شک یہ زرہ آپ کی ہے میں مسلمان ہوتا ہوں۔ "اَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ"۔ (۱)

یہ اختلاف صغیر وکبیر کا نہیں بلکہ اصغر واکبر کا ہے، مگر حضرت مولائے کائنات نے جن کی شان ہے ؎

شاہِ مرداں شیرِ یزداں قوتِ پروردگار

---

(۱) تاریخ الخلفا، ص:۱۳۶، ابناء غلام رسول سورتی، ممبئی.

لا فتیٰ إلّا علی لا سیفَ إلّا ذو الفقار

ہزار اقتدار اور پاور کے باوجود حضرت قاضی شُریح کو اُف تک نہ کہا، آج بھی اسی طور پر فقہ وفقہا کا احترام ہونا چاہیے، نہ کہ کمزور اور بے سہارا سمجھ کر برا بھلا کہنا چاہیے۔

جداگانہ احکام اور "اختلاف" میں فرق کی وضاحت

پھر ہر جگہ فرقِ احکام کو "اختلاف" نہیں سمجھنا چاہیے۔ "اختلاف" سے پہلے "فرقِ احکام" کے مختلف مراتب ہیں جن میں قائل اور عامل کی طرف اختلاف کی نسبت نہیں کی جا سکتی ہم یہاں تفہیم کے لیے چند مراتب کی مختصراً وضاحت کرتے ہیں۔

(ا)- مفہوم مخالف سے استدلال:- یہ اختلاف نہیں، اتباع ہے۔

کسی فقیہ ومجتہد کے کلام سے دو طرح کے معانی کا افادہ ہوتا ہے: ایک **منطوق** یعنی کہی ہوئی بات، کلمات وحروف کے ذریعہ بیان کیا ہوا حکم، جیسے "رمضان کا روزہ فرض ہے" یہ حکم منطوق ہے۔

دوسرا **مفہوم مخالف:** اس کا ذکر الفاظ میں نہیں ہوتا مگر کہی ہوئی بات میں حکم کے لیے جو شرط یا قید یا وصف مذکور ہے اس کے نہ پائے جانے سے ذکر کیے ہوئے حکم کے خلاف دوسرا حکم خود بخود ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی کو کلام کا مفہوم مخالف کہا جاتا ہے۔ مثلاً اوپر ذکر کی ہوئی مثال میں "روزہ فرض ہونے" کا حکم "رمضان" کی قید کے ساتھ ہے اس سے خود بخود یہ ثابت ہوتا ہے کہ "غیر رمضان کا روزہ فرض نہیں" دیکھیے اس حکم کا ذکر منطوق کے الفاظ میں نہیں ہے تاہم اسی منطوق سے ہر صاحبِ فہم غیر رمضان کا حکم بھی سمجھ لیتا ہے، یہی مفہوم مخالف ہے اور اسے بھی کلام کا ہی مدلول مانا جاتا ہے۔ یا مثلاً کوئی کہے کہ: "جنت میں جاتے وقت ہر عورت جوان ہوگی۔" اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ: "کوئی بڑھیا جنت میں نہ جائے گی۔"

فرض کیجیے کہ وہ خط کشیدہ بات کسی صحابیِ رسول کی ہو اور آج اس کو سامنے رکھ کر کوئی عالمِ دین کہے کہ:

"کوئی بڑھیا جنت میں نہ جائے گی۔" تو کیا اس نے صحابیِ رسول سے اختلاف کر دیا۔ ایسا ہرگز نہیں، وہ تو صحابیِ رسول کے کلام سے ہی استدلال کر رہا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ استدلال کلام کے مفہومِ مخالف سے ہے مگر ہے تو کلام ہی کا مدلول ومفہوم ومراد۔ اب کوئی یہ کہے کہ تم نے صحابیِ رسول سے اختلاف کیا تو یہ بڑی عجیب بات ہوگی۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان بہت بڑے فقیہ تھے بلکہ سچ یہ ہے کہ فقیہِ بے مثال تھے ان کے کلام میں بھی ایسا ہو سکتا ہے، بلکہ ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرماتے ہیں:

"اگر پانی پر دشمن ہے اور وہ وضو وغسل کو منع کرتا اور ضرر رسانی کی دھمکی دیتا ہے، جس پر وہ قادر ہے جب تو تیمم سے

پڑھ لے اور پھر وضو سے اعادے کرے۔"[۱]

اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ: پانی پر دشمن ہے مگر وہ وضو وغسل سے منع نہیں کرتا نہ ضرر رسانی کی دھمکی دیتا ہے تو وہ تیمم سے نہ پڑھے بلکہ وضو کر کے پڑھے۔ تو کیا یہ "فوائد رضویہ" کے خلاف اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ سے اختلاف ہے؟ اللہ اللہ یہ خلاف و اختلاف کیسا؟ یہ تو صاف صاف اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا اتباع ہے، ایک شخص اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے کلام سے استدلال کرے پھر بھی وہ اختلاف ہو جائے؟

دوستو! اب یہ سوچ بدل ڈالو، ورنہ بہت سے صحابہ و تابعین اور اپنے فقہاے مذہب سے اختلاف لازم آئے گا، بلکہ فقہ شافعی میں تو براہِ راست اللہ جلّ شانہ اور اس کے رسول معظم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بھی اختلاف لازم آئے گا۔ کیوں کہ وہ حضرات کتاب و سنت کے نصوص میں بھی مفہوم مخالف کو حجت مانتے ہیں اور ہمارے فقہاے حنفیہ بھی کچھ نصوصِ کتاب و سنت میں مفہوم مخالف کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ ع

مسافرو! روشِ کارواں بدل ڈالو

(۲)- اشباہ و نظائر میں فرقِ احکام:-

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ اور ایک دوسرے کی نظیر ہوتے ہیں مگر دونوں میں کوئی باریک فرق ہوتا ہے جس کے باعث دونوں کے احکام الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اب اس باریک فرق کی وجہ سے اگر کوئی فقیہ ایک نظیر کا حکم اس کے مشابہ دوسری نظیر پر جاری کرنے کے بجاے اس کے سوا دوسرا حکم صادر کرے تو اسے اختلاف نہ کہیں گے۔ کیوں کہ یہاں واقع میں صورت مسئولہ الگ الگ ہو گئی ہے، ایک مسئلے کی صورت وصفت کچھ ہے اور دوسرے مسئلے کی صورت وصفت کچھ اور۔ اور جب صورتِ مسئلہ بلفظ دیگر صفتِ مسئلہ ہی بدل جائے تو لازمی طور پر حکم بھی ضرور بدلے گا۔ "اختلاف" اس وقت ہوتا جب دونوں مسئلوں کی صورت وصفت ایک ہوتی پھر بھی ایک فقیہ کچھ حکم دیتا اور دوسرا فقیہ اس کے برخلاف کچھ اور حکم دیتا۔ ہدایہ میں اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں اور فاضل جلیل، محقق ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تو ایسے ہی مسائلِ کثیرہ کے فرق کو واضح کرنے کے لیے اپنی کتاب "الاشباہ والنظائر" کا ایک باب «الفن الثالث فی الجمع و الفرق» کے عنوان سے قائم کیا ہے، بلکہ اسی طرح کے مسائل کی وجہ سے اس کتاب کا نام "الاشباہ والنظائر" رکھا ہے، یہ کتاب کافی ضخیم ہے۔

ایک دو مثالیں آپ بھی ملاحظہ کیجیے:

"مشہور صحابیِ رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ ایک اعرابی نے اپنی بیوی کا دودھ پی لیا تو انھوں نے میاں بیوی دونوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونے کا حکم صادر کر دیا کیوں کہ ان کے پیش نظر حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث تھی کہ "دودھ پینے سے وہ افراد حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں۔"

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فتویٰ جاننے کے بعد ان سے فرمایا:

---

(۱) فوائد رضویہ بر حاشیہ فتاویٰ رضویہ، باب التیمّم، ج:۱، ص:٦١٦، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

"إنّ مُدّةَ الرّضاع سنَتَان بالنص"
دودھ پینے کی مدت حدیث سے دو سال ہے۔ (۱)

یہاں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک ہی طرح کے دو مسئلوں میں تشابہ ہو گیا۔ ایک: بچے کا دودھ پینا۔ دوسرا: جوان کا دودھ پینا۔ دونوں جگہ "دودھ پینا" پایا گیا۔ لہٰذا دونوں کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ مگر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وجہِ فرق بیان فرما کر ان کے تشابہ کو دور فرما دیا۔

تو یہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت عبد اللہ بن مسعود کا اختلاف نہیں ہے بلکہ دو مشابہ مسئلوں سے پیدا ہونے والے اشتباہ کا ازالہ ہے۔

(ب)۔ زمین بیچی تو ☆ اس میں لگے چھوٹے، بڑے پیڑ بھی زمین کی بیع میں شامل ہوں گے ☆ مگر زمین میں لگی ہوئی کھیتی بیع میں شامل نہ ہوگی۔ (۲)

یہ دونوں مسئلے ایک دوسرے کے اشباہ و نظائر سے ہیں اس لیے بادی النظر میں سمجھ میں یہی آتا ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیے مگر فقہا کی نظر بڑی دقیق ہوتی ہے وہ وجہِ فرق خوب سمجھتے ہیں اس لیے دونوں کا حکم الگ الگ بیان فرمایا۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

"لِأنّهٗ مُتّصِل بهٖ للقرار فَأشبَهَ البناءَ — لِأنّهٗ مُتّصِلٌ بهٖ للفصل فشابَهَ المتاعَ الّذِی فیه."

درخت زمین میں باقی رہنے کے لیے لگا ہے تو وہ عمارت کے مشابہ ہے اور کھیتی کٹنے کے لیے لگی ہے تو وہ مکان میں رکھے سامان کے مشابہ ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

(ج)۔ پھل خرید کر درخت پر چھوڑ دیا اور درخت کو پھلوں کے پکنے کے وقت تک کے لیے کرائے پر لے لیا تو پھلوں کے بڑھنے سے جو اضافہ ہوگا وہ خریدار کے لیے حلال ہے۔

اور اگر گیہوں یا دھان وغیرہ کی کھیتی خرید کر زمین میں چھوڑ دی اور زمین کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک کے لیے کرائے پر لے لیا تو کھیتی میں دانوں کے بڑھنے کی وجہ سے جو اضافہ ہوگا وہ خریدار کے لیے حلال نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ درخت کو کرائے پر لینا باطل ہے اور باطل کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کے ساتھ درخت کے مالک کی طرف سے جو اجازت پائی گئی وہ صحیح ہے، اس کے بر خلاف زمین کا اجارہ کھیتی پکنے کی میعاد مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہے یعنی اجارے کا وجود تو ہے مگر ناجائز وجود ہے تو اس کے ضمن میں زمین مالک کی طرف سے جو اجازت پائی گئی وہ بھی ناجائز ہو گئی۔ (۳)

---

(۱) فواتح الرحموت، ص:۲۹۳، ج:۲، اصل ثالث، اجماع.
(۲) هدایه، کتاب البیوع، ص:۸، ج:۳، مجلس البرکات.
(۳) هدایه، کچھ شرح کے ساتھ، ص:۱۱، ج:۳، کتاب البیوع، مجلس البرکات.

الغرض اس طرح کے بے شمار مسائل ہیں اگر آپ بہارِ شریعت غور سے پڑھیں تو خود اس میں اس نوع کے سیکڑوں مسائل آپ کو ملیں گے جو دیکھنے میں ایک جیسے ہوں گے مگر احکام میں فرق بہت زیادہ ہوگا۔ مثلاً ایک حلال ہوگا تو دوسرا حرام، ایک صحیح و درست ہوگا تو دوسرا فاسد و نادرست۔

(د)۔ آج کے زمانے میں بھی اس طرح کے مسائل پیدا ہو چکے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ میں کئی مقامات پر ہے کہ در بارۂ ہلال تار و خط و ٹیلی فون کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں اور اسی میں ایک دوسرے مقام پر ہے کہ حاکمِ شرع کے توپ اور ڈھنڈورا وغیرہ کی آواز در بارۂ ہلال معتبر ہے۔ بظاہر دونوں مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ اور ایک دوسرے کی نظیر ہیں مگر دونوں کا حکم الگ الگ ہے۔ وجہِ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے کا تعلق حاکمِ شرع کے یہاں ثبوتِ ہلال سے ہے اور دوسرے مسئلے کا تعلق عوام الناس کے حق میں ثبوتِ ہلال سے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تار، خط اور ٹیلی فون کی خبر سے حاکمِ شرع کے حق میں چاند کا ثبوت نہ ہوگا اور توپ وغیرہ کی آواز سے ثابت شدہ چاند کا اعلان عوام کے لیے معتبر اور حجت ہوگا۔

(ہ)۔ یا مثلاً فرض کیجیے ایک تنظیم نے دہلی جانے کے لیے ریل بک کرائی جسے ڈرائیور چلاتا، روکتا ہے، اور ایک ریل مرکزی حکومت نے دہلی بھیجی اسے بھی ڈرائیور ہی چلاتا روکتا ہے، یعنی دونوں صورتوں میں ریل چلانے، روکنے کا کام بندہ ہی کرتا ہے اور دونوں صورتوں میں وہ بندہ محکمۂ ریل کا ہی ملازم ہے۔ تو یہاں یہ تشابہ لگ سکتا ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہوگا۔ مگر حق یہ ہے کہ دونوں کے درمیان ایک بڑا باریک فرق ہے اس لیے دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔ وجہِ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ریل خود مختار تنظیم کے ماتحت چل رہی ہے، اس لیے یہاں اس کی مرضی اور اصولوں کا لحاظ ہوگا، اور دوسری صورت میں حکومتِ ہند کے محکمۂ ریل کے ماتحت چل رہی ہے، لہٰذا وہاں حکومت کی مرضی اور اصولوں کا لحاظ ہوگا۔ مزید تفصیل و تحقیق کے لیے راقم کے کتب "چلتی ٹرین میں نماز کے احکام" اور "فقہ حنفی میں حالاتِ زمانہ کی رعایت" مطالعہ فرمائیں۔

آج کل اس طرح کے مسائل میں بھی "اختلاف و انحراف" کی "صداے بازگشت" سننے میں آ رہی ہے، حالاں کہ اس کا اختلاف سے کوئی تعلق نہیں، اس لیے ایسے مسائل کو دقّتِ نظر کے ساتھ سمجھنے کی ضرورت ہے ورنہ تھوڑی عجلت بھی "تشابہ" کا سبب بن سکتی ہے۔

ہاں کسی فقیہ پر وہ فرقِ لطیف واضح نہ ہو اور اس نے دیانت داری کے ساتھ دل میں خدا کا خوف رکھتے ہوئے اپنی پوری کوشش حقیقت تک رسائی اور حکم کے استخراج میں صرف کر دی مگر اس کا دل اسی پر جمتا ہے کہ دونوں ایک ہیں تو اب یہ "تشابہ" نہیں بلکہ "تحقیق و تحرّیِ قلب" ہوگا۔ ایسے صاحب اجتہاد فقہا کے اقوال کو باہم ایک دوسرے سے اختلاف کہہ سکتے ہیں مگر ان حضرات پر بھی جب فرق واضح ہو جاتا ہے تو فوراً حق کی طرف رجوع فرما لیتے ہیں اور اُس وقت ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ اختلاف فی الواقع صورتِ مسئلہ کا اختلاف تھا، نہ کہ اختلافِ حکم۔

اللہ کرے آپ سمجھ جائیں مری بات

(۳)۔ اکابر فقہا کے درمیان دلائل کی بنیاد پر اختلاف ہوا اور بعد کے لوگوں نے ایک فقیہ کا اتباع کیا تو اسے بھی

اختلاف نہیں کہتے۔ مثلاً امام اعظم اور صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا اور بعد میں اصاغر نے امام اعظم کا اتباع کیا، یا صاحبین اور حضور غوث پاک رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اختلاف ہوا اور اصاغر صاحبین کا اتباع کریں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اصاغر نے حضور غوث پاک یا صاحبین سے اختلاف کیا۔

سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فقہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہیں اور طریقت میں حضور غوث پاک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سلسلے کے مرید و معتقد، جن کی شان میں آپ نے عرض کیا ہے:

تیری سرکار میں لاتا ہے رضا اس کو شفیع جو مرا غوث ہے اور لاڈلا بیٹا تیرا

اور سب کو معلوم ہے کہ فقہی فرعی مسائل میں امام ابو حنیفہ کا مذہب الگ ہے اور حضور غوث پاک کا مذہب الگ، تو امام ابو حنیفہ کے اتباع کی وجہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے غوث پاک سے اختلاف کیا۔

اب فرض کیجیے کہ امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا کوئی قول مروی ہو اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا اصل مذہب اس کے سوا ہو پھر مشائخ حنفیہ کا ایک طبقہ اصل مذہب پر فتویٰ دے اور دوسرا طبقہ اس سے عدول کر کے قولِ مروی پر فتویٰ دے۔ اس کے ایک زمانہ بعد کسی دینی ضروری مصلحت کی بنا پر بعد کے فقہا پہلے طبقہ کے مشائخ کا قول اپنالیں تو کیا یہ دوسرے طبقۂ مشائخ سے اختلاف ہوگا؟ ایسا نہیں۔

ہاں اختلاف ان مشائخِ کرام کے درمیان ہے اور یہ بعد کے فقہا تو انھیں میں سے ایک دوسرے کی پیروی کرنے والے ہیں۔

فتاویٰ عالم گیری میں اِستصناع کے باب میں امام اعظم اور ان کے صاحبین کے درمیان یہ اختلاف مذکور ہے کہ فرمائشی بیع میں سامان دینے کی مدت ایک ماہ سے کم ہو تو امام کے نزدیک اِستصناع ہے ورنہ سَلَم۔ مگر صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہو تو بھی استصناع ہی ہے۔ اس اختلاف کے رونما ہونے کے بارہ سو برس بعد شرعی کونسل آف انڈیا بریلی شریف نے ایک دینی مصلحت کی بنا پر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب کو اختیار کر کے اس کے مطابق فیصلہ صادر کر دیا تو کیا یہ ارباب شرعی کونسل کا امام اعظم سے اختلاف ہے اور ان حضرات نے تو صاحبین کا دامن تھاما ہے۔ لہٰذا ان حضرات کی طرف ''امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے اختلاف'' کی نسبت نہیں کرنی چاہیے۔

اور یہ ایک حسنِ اتفاق ہے کہ اس باب میں ہمارے فقہاے اہل سنت کی ایک جماعت، مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ کے فقہی سیمینار میں پہلے ہی یہ فیصلہ کر چکی تھی، پھر چار سال بعد شرعی کونسل بھی اسی نتیجے پر پہنچی۔ یہ اللہ کا شکر ہے کہ خاص اس باب میں مجلس شرعی طعن و تشنیع سے محفوظ ہے۔

(۴)۔ جو احکام زمانہ کے بدلنے کی وجہ سے بدلتے ہیں وہ بھی ''اختلاف'' کے دائرے میں نہیں آتے، سات طرح کے احکام ہیں جو۔ ضرورت، حاجت، عمومِ بلویٰ، عرف، تعامل، دینی ضرورت مصلحت کی تحصیل اور فساد موجود یا مظنون بظن غالب کے ازالہ — کی بنیادوں پر گردش کرتے رہتے ہیں اور یہ بنیادیں زمانے کے بدلنے کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں اس

لیے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔

فقہا فرماتے ہیں کہ محتاج کے لیے سودی قرض لینا جائز ہے لیکن زمانے کے بدلنے کے ساتھ ”محتاج“ غنی ہو گیا تو فقہ کا ایک ادنیٰ طالب عالم بھی کہے گا کہ اسے سودی قرض لینا جائز نہیں، تو کیا یہ فقہا سے طالب علم کا اختلاف ہے، ایسا نہیں بلکہ حق یہ ہے کہ حالت کے بدل جانے سے حکم خود ہی بدل گیا ہے، اور طالب علم اسی کو بیان کر رہا ہے۔

شیر خوار بچے کو ننگا رہنا جائز ہے اور جوان کو ننگے رہنا حرام۔ اسے تو عوام بھی سمجھتے ہیں کہ یہ دو فقہا کا اختلاف نہیں بلکہ حالات کے بدلنے کا لازمی اثر ہے۔

پھر اختلاف کسے کہا جائے؟

اب سوال یہ ہے کہ جب ”اختلاف“ یہ بھی نہیں، وہ بھی نہیں تو پھر ”اختلاف“ کسے کہا جائے؟ تو جواباً عرض ہے کہ جہاں پہلے والے حکم کی دلیل و علت الگ ہو اور بعد والے حکم کی دلیل و علت بھی الگ ہو۔ اور مسئلہ اشباہ و نظائر سے نہ ہو، نہ ہی اختلاف کرنے والے دو فقہا کے مختار و مفتیٰ بہ اقوال میں سے کسی کا اختیار و اتباع ہو، نیز اس کی بنیاد ساتوں شرعی اسباب میں سے کسی سبب مثلاً ضرورت، حاجت یا عرف و تعامل وغیرہ پر نہ ہو، نہ ایک ہی قول کے منطوق و مفہومِ مخالف کی وجہ سے فرقِ احکام ہو۔ وہ اختلاف ہے۔

کیوں کہ مسئلہ اگر اشباہ و نظائر سے ہو تو وہاں فرقِ احکام صورت مسئلہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوگا اور یہ فقہا کا باہمی اختلاف نہیں۔

اور اکابر فقہا کے درمیان اختلاف اقوال و تصحیح ہو تو ان میں سے کسی فقیہ کی پیروی کرنے والے کی طرف اختلاف کی نسبت نہ ہوگی، ہمارا کام ہے ان میں سے کسی ایک کا اتباع، ہم نے وہی کیا ہے۔

اور مسئلے کی بنیاد ساتوں اسباب شرعیہ میں سے کسی سبب پر ہو تو یہ بنیاد بدلنے سے حکم میں تبدیلی ہوگی، نہ کہ یہ فقہا کا باہمی اختلاف ہوگا۔

فرقِ احکام ایک ہی ”قول“ کے منطوق و مفہومِ مخالف کی وجہ سے ہو تو بہر صورت صاحبِ قول کا اتباع ہے، نہ کہ ان سے اختلاف۔ تو کسی کی طرف اختلاف کی نسبت اس وقت کریں گے جب مسئلہ ان چاروں صورتوں میں سے نہ ہو۔

یہ ”اختلافِ فقہی“ کا ایک سادہ سا تعارف ہے ورنہ گہرائی میں اتر کر کلام کیا جائے تو اس کا دائرہ اور محدود ہو سکتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اگر آپ ”فرق احکام“ دیکھیں تو درج بالا صورتوں کو سامنے رکھ کر اچھی طرح غور فرمائیں اور بلا تحقیق کسی کی طرف ”اختلاف“ کی نسبت کرنے سے احتراز کریں اور کم از کم فقہا کو تو یہ لفظ بولتے وقت اپنی عظمت شان کا احترام کرنا ہی چاہیے۔

☆ حنفی مذہب میں کیکڑا حرام ہے اور شافعی مذہب میں حلال۔
☆ ہمارے مذہب میں امام کے پیچھے قرآن پڑھنا ناجائز ہے اور شافعی مذہب میں جائز بلکہ واجب۔
☆ اپنے مذہب میں نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے اور شافعی مذہب میں فرض۔

☆ اپنے مذہب میں نماز میں بھول کر درود شریف پڑھنے سے سجدۂ سہو واجب ہوگا اور شافعی مذہب میں نہیں۔
☆ اپنے مذہب میں اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ قصداً نہ پڑھے تو جانور حرام ہے مگر شافعی مذہب میں حلال۔
☆ ہمارے یہاں شرم گاہ کو چھونا ناقضِ وضو نہیں اور شافعی مذہب میں ہے۔
☆ اپنے مذہب میں کوئی عورت کسی عورت کے ساتھ سفرحج کو نہیں جاسکتی اور شافعی مذہب میں جاسکتی ہے۔
☆ اپنے مذہب میں بے وضو شخص قرآن پاک کو غلاف منفصل کے ساتھ چھو سکتا ہے اور شافعی مذہب میں نہیں۔

یہ ہے ”اختلاف“ اور یہ ہے ائمۂ کرام کے درمیان اختلاف مذاہب کی ایک ہلکی سی جھلک، ورنہ چاروں ائمۂ مذاہب کے درمیان ایسے بہت سارے مسائل میں اختلافات ہیں، بلکہ خود اپنے مذہب میں اپنے ائمہ کے درمیان بھی کثیر مقامات پر فروعی اختلافات پائے جاتے ہیں، یہاں تک کہ استاذ اور شاگرد میں اختلافات ہیں اور یہ اختلافات چوں کہ خیرِ امت کے ہیں اس لیے یہ بجائے خود رحمت بھی ہیں۔

اس کی وضاحت کے لیے دو مسئلے پڑھیں:

نائب مفتی اعظم حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں:

”قنوتِ نازلہ میں دعا قبل رکوع ہے یا بعدِ رکوع؟“ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ ہے کہ: «قبل رکوع ہے» اور صدر الافاضل حضرت مولانا نعیم الدین مراد آبادی کا فتویٰ ہے کہ بعدِ رکوع۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا فتویٰ ہے کہ مزامیر کے ساتھ قوالی مطلقاً ناجائز ہے مگر ہمارے اکابر اہل سنت کا ایک طبقہ اسے جائز جانتا ہے اور نہ صرف جائز جانتا ہے بلکہ سلوک میں مُمِد و معاون جان کر اسے سنتا بھی ہے اور سناتا بھی ہے۔[1]

یہ واقعی اختلاف ہے پھر بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ اور صدر الافاضل اور حضرت اشرفی میاں علیہم الرحمہ کے درمیان رشتۂ محبت قائم رہا اور فقہی اختلاف قلبی اختلاف کا باعث نہ بن سکا۔

آج کے دور میں ہمارے علمائے محققین نو پیدا مسائل میں جو تحقیقات فرماتے ہیں وہ اختلافات کی حدوں سے بہت دور ہیں وہ تو اپنے بزرگوں کے کلامِ مطلق یا کلامِ عام یا کلام کے مفہوم مخالف کا سہارا لیتے ہیں یا پھر ساتوں شرعی بنیادوں کی گردش سے جہاں حکم میں تبدیلی ہو رہی ہوتی ہے اس کا انکشاف فرماتے ہیں۔

واضح ہو کہ عہد رسالت و عہد صحابہ سے لے کر آج کے عہد انحطاط تک ساتوں شرعی بنیادوں کی گردش کے باعث بدلنے والے احکام بے شمار ہیں اور آج کے فقہائے محققین جو عرق ریزی فرما رہے ہیں یا فرما چکے ہیں، اس کا رشتہ عہدِ صحابہ و عہدِ رسالت سے جُڑا ہوا ہے اور اس روش نیک پر انگلی اٹھانا اچھی بات نہیں۔ تاہم اب بھی کوئی وہی راگ الاپے جائے تو ہم اسے ”سلام“ کہیں گے اور امام عشق و محبت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے بقول عرض کریں گے۔ ع

چھوڑ کے نغمۂ حجاز دیس کی چیز گائی کیوں

---

(۱) اسلام اور چاند کا سفر، ص: ۱۰.

۴

ہدیۂ تشکر

مجلس شرعی کے آغاز سے اب تک جتنے حضرات نے بھی مجلس کا کوئی علمی یا مالی تعاون کیا ہم اپنے تمام رفقاے مجلس کی طرف سے صمیم قلب سے ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے پاک اپنے پیارے رسول ﷺ کے صدقے میں سب کی خدمات کو قبول فرمائے اور انھیں اجر عظیم سے نوازے۔ بالخصوص تمام خلاصہ نگاروں اور سوالات و مقالات مرتب کرنے والوں اور جملہ باحثین کے شکر گزار ہیں، جن کی بے پناہ کوششوں، محنتوں اور بے لوث عرق ریزیوں سے جدید فقہی مسائل حل ہوئے ہم ذیل میں سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا ایک چارٹ پیش کرتے ہیں:

سوالات اور خلاصے مرتب کرنے والوں کا چارٹ

علامہ محمد احمد مصباحی		محمد نظام الدین رضوی		مولانا عبدالحق رضوی		مولانا قمر الحسن بستوی، امریکہ	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
–	۳	۲۹	۴	۱	۱	۲	–
مفتی آل مصطفیٰ مصباحی		**مفتی محمد معراج القادری**		**مفتی بدر عالم مصباحی**		**مولانا مبارک حسین مصباحی**	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۴	–	۱	۱	۱	۱	۱	–
مولانا زاہد علی سلامی		**مولانا نفیس احمد مصباحی**		**مولانا محمد صدر الوری قادری**		**مولانا محمد ناظم علی مصباحی**	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے
۱	۱	۲	۱۱	۳	۹	–	۱
مولانا ساجد علی مصباحی		**مولانا دستگیر عالم مصباحی**		**مولانا ناصر حسین مصباحی**		**مولانا محمد عرفان عالم مصباحی**	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل
–	۶	–	۱	۶	۱	–	۱/۵
مولانا محمد ہارون مصباحی		**مولانا عارف حسین مصباحی**		**مولانا نثار احمد مصباحی**		یہ چارٹ بیسویں سیمینار تک کا ہے	
سوالات	خلاصے	سوالات	خلاصے/تذییل	سوالات	خلاصے		
–	۱	–	۲/۴	–	۱		
کل سوال نامے: ۵۱				کل خلاصے: ۵۱			

مقالہ نگاروں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے ہم ان کا تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ کسی اور تحریر میں جلد ہی کریں گے، یہ تمامی حضرات اپنی زریں خدمات کی بنا پر پوری جماعت کی طرف سے شکریہ کے حقدار ہیں۔

تینوں جلدوں کے تمام خلاصوں کو عزیز سعید، مولانا محمد عارف حسین مصباحی استاذ دار العلوم قادریہ، بگھاڑو نے دوبار بغور پڑھ کر اصلاحات کی ہیں اور ہر خلاصہ نگار نے اپنا اپنا خلاصہ ایک ایک بار پڑھ کر اصلاح کی ہے اور تیسری کاپی کا اصلاحات سے مقابلہ درج ذیل علماے کرام نے کیا ہے:

جناب مولانا توفیق احسن برکاتی — جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی

جناب مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری — جناب مولانا ارشاد احمد مصباحی

جناب مولانا محمد سعید رضا مصباحی — جناب مولانا محمد شہروز مصباحی

جناب مولانا محمد اظہار النبی حسینی مصباحی — جناب مولانا عبد الرحمن مصباحی

جناب مولانا رئیس اختر مصباحی

اول الذکر دونوں علما بعد میں بھی میرے ساتھ رہ کر پوری دل چسپی اور محنت کے ساتھ متفرق کام انجام دیتے رہے یہاں تک کہ تینوں جلدیں مکمل و قابل اشاعت ہوگئیں۔

تینوں مقدمات کا املا عزیزی مولوی محمد اعظم مصباحی متعلّم درجہ تحقیق ادب نے کیا، یہ میرے لیے ان کا بڑا تعاون ہے اور میرے ولد عزیز مولوی محمد فضل الرحمٰن سلّمہ المنان متعلّم درجہ سادسہ جامعہ اشرفیہ نے شروع سے ہی میرے ساتھ رہ کر میرا تعاون کیا ہے، بعض امور میں حضرت مولانا مسعود احمد برکاتی، حضرت مولانا زاہد علی سلامی اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی (اساتذۂ جامعہ اشرفیہ) بھی شریک رہے۔ میں ان سب کرم فرماؤں کا پورے اخلاص قلب کے ساتھ شکریہ ادا کرتا ہوں۔

جناب مولانا ساجد علی مصباحی استاذ اشرفیہ نے اپنے خلاصوں کی کمپوزنگ خود کی اور حضرت مصباحی صاحب، راقم الحروف اور مولانا محمد عارف حسین مصباحی کے خلاصوں کے سوا تمام تلخیصات کی کمپوزنگ جناب مولانا ناصر حسین مصباحی استاذ اشرفیہ نے اور پہلی جلد کے مقدمے کی کمپوزنگ جناب مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ اشرفیہ نے کی ہے۔ پھر چند سوال ناموں کو چھوڑ کر سارے مواد کی کمپوزنگ، سیٹنگ اور تزئین جناب ماسٹر مہتاب پیامی صاحب شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ نے کی ہے۔ مجلس ان سبھی حضرات کی شکر گزار ہے۔

فضیلت سال اول کے طلبہ ہر سال کوئی اہم کتاب "یوم مفتی اعظم" کے موقع پر شاندار طریقے پر شائع کر کے اس کی رسم اجرا کراتے ہیں، اس سال انھوں نے "جدید فقہی مسائل پر علما کی رائیں اور فیصلے" کا انتخاب کیا، اس کتاب کی طباعت میں انھوں نے تقریباً دو ثلث مالی تعاون کیا ہے۔ ہم ان کے اس انتخاب اور تعاون پر تمام رفقاے مجلس کی طرف سے ان کا

شکریہ ادا کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ خداے کریم انھیں عالم کامل، عالم باعمل، عالم بافیض بنائے اور ان سے دین حنیف کی زیادہ سے زیادہ خدمات لے اور انھیں ہر گام پر شاد کام فرمائے۔

نام اس کتاب کا حضرت مصباحی صاحب دام ظلہ نے تجویز کیا ہے، کتاب کی فائنل کاپی آنے کے بعد کتاب حضرت کی ہی خدمت میں پیش ہوتی ہے پھر وہاں سے جانچ اور منظوری کے بعد پریس بھیجی جاتی ہے۔ شکر ا للہ مساعیھم الجمیلة وجزاھم خیر الجزاء.

محمد نظام الدین رضوی
[ناظم مجلس شرعی وصدر المدرسین جامعہ اشرفیہ]
۲۸؍ ذی الحجہ ۱۴۳۹ھ/ ۹؍ ستمبر ۲۰۱۸ء، یک شنبہ

مجلسِ شرعی کے چند بنیادی اصول

از: محمد نظام الدین رضوی
ناظمِ مجلسِ شرعی و صدر شعبۂ افتا الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی اور مجلسِ مذاکرہ درج ذیل اصولوں کی روشنی میں ہی مسائل کا حل تلاش کرنے کی پابند ہوگی۔

(۱) کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے استناد۔

اجماعی مسائل کی تعداد امام اسفرائینی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی صراحت کے مطابق بیس ہزار سے زیادہ ہے، یہ اجماع پہلی، دوسری صدی ہجری میں منعقد ہوئے ہیں، کیوں کہ تیسری صدی سے اجماع کا انعقاد ممکن نہ رہا۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"سبحان اللہ! اجماعِ شرعی: جس میں "اتفاقِ مجتہدین" پر نظر تھی، علما نے تصریح فرمائی کہ بوجہ شیوع و انتشار علما فی البلاد (شہروں میں علما کی کثرت اور ان کے پھیل جانے کی وجہ سے) دو صدی کے بعد اس کے ادراک (و علم) کی کوئی راہ نہ رہی۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

قال الإمام أحمد: "من ادّعى الإجماع على أمر فهو كاذب" والجواب أنه محمول على حدوثه الآن، فانّ كثرة العلماء والتفرّق في البلاد الغير المعروفين مُريبٌ في نقل اتفاقهم. اھ

نیز اسی میں ہے:

تحقيق المقام: إنّ فى القرون الثلاثة — لا سيما القرن الأول: قرن الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم — كان المجتهدون معلومين بأسمائهم و أعيانهم وأمكنتهم، خصوصًا بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وآله وأصحابه وسلّم زمانا قليلا و يمكن معرفة اقوالهم و احوالهم للجادّ في الطلب. نعم، لا يمكن معرفة الإجماع ولا النقل الآن، لتفرّق العلماء شرقا و غربا ولا يحيط بهم علم أحد اھ. ملخصًا."[1]

(۲) فقہ حنفی کے راجح، صحیح و مفتیٰ بہ مسائل سے استناد۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۲۱۰، ج:۸، رسالہ المنیٰ والدرر. سنی دار الاشاعت، مبارک پور.

(۳) ماضی قریب کے فقہاے کرام میں فقیہ اجل علامہ ابن عابدین شامی، مجددِ اعظم امام احمد رضا بریلوی، صدر الشریعہ حضرت مولانا امجد علی اعظمی، مفتیِ اعظم حضرت مولانا شاہ مصطفیٰ رضا خاں قادری علیہم الرحمۃ والرضوان کی تحقیق کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مگر یہ کہ اسبابِ ستّہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو جائے (اسبابِ ستّہ کا ذکر دفعہ ۶ میں ہے)۔

الف– خالص مقلد علما کی بحثوں سے استدلال مقبول نہ ہوگا۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

"اور مقلدین صرف کہ کسی طبقہ اجتہاد میں نہ ہوں، نہ خود اپنی بحث پر حکم لگا سکتے ہیں، نہ دوسرے پر ان کی بحث حجت ہو سکتی ہے۔ والا لكان تقليد مقلدٍ، وهو باطل إجماعًا." (۱)

بحث کا مطلب: وہ تحقیق یا استخراج جو نہ ائمۂ مذہب سے منقول ہو اور نہ ہی کسی قاعدۂ کلیہ کے عموم میں شامل ہو۔

امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"بحث وہیں کہیں گے جہاں مسئلہ نہ منقول ہو، نہ صراحۃً کسی کلیۂ نامخصوصۂ مذہب کے تحت داخل ہو کہ ایسے کلیات سے استناد بحث و نظر پر موقوف نہیں۔" (۲)

(ب) مجتہد علما کی صرف موافقِ مذہب بحث یا تحقیق مقبول ہوگی۔ درج ذیل صراحتوں کے مفہوم مخالف سے یہی عیاں ہوتا ہے۔

اولاً– تنہا محقق کی اپنی بحث ہے کہ نہ ائمۂ مذہب سے منقول، نہ محققینِ مابعد میں مقبول۔ خود ان کے تلمیذ علامہ قاسم بن قطلوبغا نے فرمایا: "ہمارے شیخ کی جو بحثیں خلافِ مذہب ہیں، ان کا اعتبار نہ ہوگا۔" (۳)

"خلافِ مذہب بحثیں اگرچہ امام ابن الہمام کی ہوں، مقبول نہیں۔ جب کہ خلاف اختلافِ زمانہ سے ناشی نہ ہو۔" (۴)

(۵) قیاس (جو مجتہد کے ساتھ خاص ہے) سے گریز ہوگا۔

(الف) علتِ منصوصہ (منصوصۂ شرع، خواہ منصوصۂ مذہب) کی بنیاد پر قیاس درست ہوگا۔

مجددِ اعظم فرماتے ہیں:

"اہلِ علم پر مستتر نہیں کہ استدلال بالفحویٰ، یا اجراے علت منصوصہ خاصۂ مجتہد نہیں كما نص عليه العلامة الطحطاوی تبعا لمن تقدمه من الاعلام. اور یہاں خود امام مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشیاے ستہ کی علتِ کراہت پر نص فرمایا کہ خباثت ہے۔ اب چاہے اسے دلالۃ النص سمجھیے، خواہ اجراے علتِ منصوصہ (بہر حال استدلال درست ہے)۔ (۵)

---

(۱) فتاویٰ رضو یہ، ص:۷۳۴، ج:۳، سنی دار الاشاعت، مبارك پور

(۲) فتاویٰ رضو یہ، ص:۷۳۴، ج:۳، سنی دار الاشاعت، مبارك پور

(۳) فتاویٰ رضو یہ، باب الوضو، ص:۲۱، ج:۱، سنی دار الاشاعت، مبارك پور

(۴) حاشیہ فتاویٰ رضو یہ، باب الوضو، ص:۲۱، ج:۱، سنی دار الاشاعت، مبارك پور

(۵) فتاویٰ رضو یہ، ص:۳۲۶، ج:۸، سنی دار الاشاعت، مبارك پور.

(ب) اطلاق و عموم اور الحاق و انطباق قیاس کے باب سے نہیں۔ لہٰذا مجلس کو ان سے استدلال کی اجازت ہوگی —
فتاویٰ رضویہ میں ہے:

" اطلاق و عموم سے استدلال نہ کوئی قیاس ہے، نہ مجتہد سے خاص کما بینه خاتم المحققين في اصول الرشاد." (۱)

رسائل ابنِ عابدین شامی میں شرح ہدیہ ابنِ عماد سے ہے۔

"فإن المسائل المدونة في الفقه انما يتكلمون عليها من حيث كلّياتها، لا من حيث جزئياتها، فلا يقال في الجزئيات التى انطبق عليها أحكام الكليات أنها غير منقولةٍ، ولا مصرح بها، فكم من جزئيٍ تركوا التنبيه عليه لأنّهٗ يُفهم من حكم كلى آخر بطريق الأولوية — وفرّق بين تطبيق الكليات على الجزئيات وبين التخريج بأن التطبيق المذكور تفسير المراد من نفس الكلى مع اولوية، والتخريج نوع قياس. اه (۲)

(۶) قابلِ تغییر احکام میں مجددِ اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان کے بیان کردہ اسبابِ ستہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہوگی، آپ رقم طراز ہیں:

"چھ باتیں ہیں، جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہٰذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے۔ اور وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفعِ حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بظنِ غالب کا ازالہ، ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام ہی پر عمل ہے۔" (۳)

(۷) یہ نامسلّم کہ حنفیہ اس کے (مفہومِ مخالف کے) قائل نہیں۔

حنفیہ صرف عباراتِ شارع غیر متعلّقہ بعقوبات میں اس کی نفی کرتے ہیں، کلامِ صحابہ ومَن بَعدَ هم من العلماء میں مفہومِ مخالف بے خلافِ مخالف مرعی ومعتبر۔ كما نص عليه فى تحرير الاصول والنهر الفائق والدّر المختار وغيرها من الأسفار وقد ذكرنا نصوصها في رسالتنا "القطوف الدّانية لِمَن اَحسن الجماعة الثانية." (۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ:

☆-اللہ عزوجل اور رسول اللہ ﷺ کے کلام (آیات واحادیث) میں مفہومِ مخالف غیر معتبر ہے۔

☆-ہاں جن آیات واحادیث کا تعلق عقوبات سے ہے، ان میں مفہوم مخالف معتبر ہے۔

☆-یوں ہی کلامِ صحابہ اور بعد کے علما کے کلام میں مفہومِ مخالف بالاتفاق معتبر ہے، اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، رسالہ اجتناب العمال عن فتاوی الجهال، ص:۴۹۳، ج:۳، سنی دار الاشاعت، مبارک پور.
(۲) رسائل ابنِ عابدین ص:۱۴۸، ۱۴۹، ج:۱، رسالہ تنبيه ذوى الافهام
(۳) حاشیہ فتاویٰ رضویہ، ج:۱، باب المياه، ص:۳۸۵، رسالہ اجلى الاعلام، رضا اکادیمی، مبارک پور.
(۴) فتاویٰ رضویہ جلد دوم، ص:۳۹۵، باب الاوقات، رسالہ: حاجز البحرین، رضا اکادیمی، ممبئی

شرح وقایہ میں ہے:

”ولا خلاف في أن التخصيص بالذكر في الروايات يدلّ على نفى الحكم عما عداه.“ اھ[۱]

درِمختار میں ہے:

”لأن مفاهيم الكتب حجّة، بخلاف أكثر مفاهيم النصوص، كذا فى النهر، وفيه من ”الحدّ“: المفهومُ معتبر فى الروايات اتفاقا و منه أقوال الصحابة.“ اھ[۲]

(۸) کسی مسئلے سے متعلق علماے مجلس کا ایک نتیجہ پر اتفاق ہو جائے تو اسے مجلس کا فیصلہ قرار دیا جائے گا اور اگر کافی بحث و تمحیص کے باوجود اتفاق نہ ہو سکے تو مسئلہ کو اختلاف آرا کے ساتھ درج کر لیا جائے گا۔

☆☆☆☆☆

(۱) شرح وقایہ، کتاب النکاح، ص:۵۱، ج:۲، باب المهر، مجلس برکات، مبارك پور

(۲) درِ مختار المطبوع مع رد المحتار، ص:۲۲۹، ۲۳۰، ج:۱، كتاب الطهارة، دار الكتب العلمية، بيروت

بارہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۲۳/۲۴/رجب ۱۴۲۶ھ

مطابق ۳۰/۳۱/اگست ۲۰۰۵ء

بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ

بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

(۲۳)- مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

(۲۴)- قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

مصنوعی سیارہ سے رویتِ ہلال کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

آج کے دور میں اسلام کو سب سے بڑا خطرہ نام کے مسلم حکمرانوں سے ہے جو غیروں کے آلۂ کار بن کر مسلمانوں کو اسلامی تہذیب وثقافت اور آئین وروایت سے برگشتہ کرتے رہتے ہیں۔ اس کی ایک ہلکی مگر تازہ مثال یہ ہے کہ وہ امت کے اتحاد اور تہذیبی وحدت کا خوب صورت نعرہ لگا کر ساری دنیا میں ایک ہی بار سیٹ لائٹ (Satellite) کے ذریعہ چاند کی پیدائش کا تماشہ دکھانا چاہتے ہیں، جس کے نتیجے میں روزے اور عید وغیرہ کے مبارک و مسعود موقع پر مسلمانوں کے درمیان تفریق وانتشار پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ فروری ۲۰۰۵ء میں ایک ہندی اخبار میں یہ خبر شائع ہوئی ہے۔

”چاند کا پتہ لگانے کے لیے عرب ممالک کے ساتھ سبھی مسلم ممالک نے ایک خاص سیٹ لائٹ بنانے کا متفقہ فیصلہ کیا ہے۔ اس پر مارچ ۲۰۰۵ء سے سرکاری طور پر کام شروع ہو جائے گا، اس کی تیاری میں ۱۵؍ ماہ لگیں گے۔ اس کے بعد اسے چھوڑا جائے گا۔ یہ سیٹ لائٹ صرف اس کام کے لیے ہوگا کہ وہ چاند کی بالکل صحیح حالت سے آگاہ کرائے، جسے دنیا بھر کے مسلمان چاند کو اپنے ٹی وی چینلوں پر دیکھ سکیں گے۔ اس خاص سیٹ لائٹ کا منصوبہ مصر کے شعبۂ افتا و دار القضا نے ۱۹۹۷ء میں پیش کیا تھا، جس پر او. آئی. سی. (.O.I.C) اور رابطہ عالمِ اسلامی نے بھی اپنی منظوری دی تھی، اسی کے ساتھ اس منصوبہ پر عرب ممالک، نیز مسلم ممالک نے بھی اتفاق کیا۔ صرف تیونس کو چھوڑ کر کہ اس کی فکر میں چاند دیکھ کر ہی چاند کا حساب لگانا کافی ہے۔ اس منصوبہ کی نگرانی کے لیے ایک اعلیٰ سطحی کمیٹی بنائی گئی ہے، جس میں معروف علماے دین اور سائنس کے ماہرین کے ساتھ سبھی عرب اور مسلم ممالک کے نمائندے شامل ہیں۔ اخبار کے مطابق ۱۹؍ دسمبر ۲۰۰۴ء کو مصر کے مفتی شیخ علی جمعہ نے سیٹ لائٹ کے چھوٹے منصوبہ کا اعلیٰ سطحی کمیٹی کے دیگر ممبروں کی موجودگی میں اعلان کیا۔ قاہرہ یونیورسٹی کے چانسلر علی عبد الرحمٰن نے بتایا کہ اس سیٹ لائٹ کی تیاری پر آٹھ ملین ڈالر صرف ہوں گے جس میں سبھی مسلم ممالک حصہ لیں گے۔ انھوں

نے بتایا کہ یہ سیٹ لائٹ چھوٹے سائز کا ہوگا اور وہ ہر طرف چکر لگائے گا اور چاند کی پیدائش کی پوری تصویر کے ساتھ وقت اور جگہ کا بھی تعین کرے گا۔ سیٹ لائٹ بتائے گا کہ کہاں کہاں بادل چھائے ہیں اور کہاں کہاں ہوا کی آلودگی ہے اور کہاں کہاں ٹڈیوں کے گروہ وغیرہ ہیں۔ اس کی پوری جانکاری دے گا۔

مفتیِ مصر شیخ علی جمعہ نے بتایا کہ اس سیٹ لائٹ کے ذریعہ ہم ایک ہی بار میں چاند کو دیکھ سکیں گے اور اس سلسلے میں آنے والی پریشانیوں اور مسائل کو دور کیا جاسکے گا، کیوں کہ اس کا تعلق امت کے اتحاد اور تہذیبی وحدت سے ہے۔" (ختم)

خدا نہ کرے اگر یہ سیٹ لائٹ تیار ہوگیا اور چاند کی پیدائش ٹی. وی. چینلوں پر نظر آنے لگی تو امت کا شیرازہ منتشر ہو کر رہ جائے گا اور سب سے زیادہ مشکلات کا سامنا اہلِ حق اہلِ سنت وجماعت کو کرنا پڑے گا۔

اس لیے ہمیں قبل از وقت اس کے دفاع کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

سیٹ لائٹ کیا چیز ہے، اور اس کا طریقِ کار کیا ہے؟ اس کی وضاحت انٹر میڈیٹ کی ایک درسی کتاب "نوتن مادھیمک بھوتکی" میں یوں کی گئی ہے:

"سیٹ لائٹ کو مصنوعی سیارہ کہا جاتا ہے، اسے راکٹ کے ذریعہ مدار (Orbit) میں قائم کیا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمین کے گرد گھومتا ہے، یہ زمین کے کرۂ ہوا سے باہر رہ کر زمین کے گرد گھومتا ہے۔ اس کی رفتار آٹھ کلو میٹر فی سیکنڈ ہوتی ہے۔ یہ ایک دن میں زمین کا دس سے بیس چکر لگا لیتا ہے۔ یہ مصنوعی سیارہ کسی خاص جگہ کی تصویر لے کر زمین پر بھیجتا ہے، اس طرح کے سیارے سے ٹی وی سگنل کو منعکس کرکے دور دراز کے علاقوں میں بھی یہ تصویریں دکھائی جاسکتی ہیں۔ اس سے مندرجہ ذیل کام لیے جاسکتے ہیں۔

(۱) کرۂ ہوا کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (۲) زمین کی شکل کے بارے میں علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔
(۳) موسم کی اطلاع دی جاسکتی ہے۔ (۴) سورج اور خلا سے ریڈیو سگنل بھیجنے میں مدد مل سکتی ہے۔
(۵) ٹی وی اور ریڈیو سگنل بھیجنے میں مدد ملتی ہے (۶) انسان کی خلائی پرواز اور جنگ کے دوران بھی یہ مدد کرتا ہے۔
(۷) ستارہ ٹوٹنے کے عمل کو سمجھا جاسکتا ہے۔ (۸) ہوائی جہاز کے پائلٹوں کو بھی سمت سے متعلق مدد مل سکتی ہے۔

یہ سیارہ جو تصویر زمین پر بھیجتا ہے اسے ٹی وی سِٹ پر دیکھا جاسکتا ہے۔

(نوتن مادھیمک بھوتکی، حصہ اول، مصنف: کمار و متّل)

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

❶- چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روے علم ہیئت ولغت وشریعت "ہلال" ہے یا نہیں؟

❷- اور بہر حال ٹی وی چینل پر اس کی تصویر کا مشاہدہ کیا شرعاً رویتِ ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

براے کرم اس کی پوری تحقیق فرما کر حکمِ شرعی کو واضح فرمائیں تاکہ امتِ مسلمہ کو اس سے روشناس کیا جاسکے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

مصنوعی سیارہ سے رویتِ ہلال کا حکم

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بارہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے تین موضوعات منتخب ہوئے جن میں پہلا موضوع ہے "مصنوعی سیارہ اور رویت ہلال"۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کا فریضہ انجام دینے والے علما و فقہا اور مفتیان کرام کی خدمت میں درج ذیل دو سوال پیش کئے گئے تھے:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت "ہلال" ہے یا نہیں؟

(۲) اور بہر حال ٹی وی اسکرین پر اس کی تصویر کا مشاہدہ شرعاً رویت ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

ان سوالوں کے تعلق سے باون علمائے کرام و مفتیان عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ یہ مقالات وآرا فل اسکیپ سائز کے ۲۳۸ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ از روئے علم ہیئت و لغت و شریعت "ہلال" ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے تین نظریات سامنے ہیں:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" نہیں ہے۔ یہ نظریہ اکتیس علمائے کرام کا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی شیر محمد رضوی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان۔ ۲۔ مولانا محمد حنیف خاں رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۳۔ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۴۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ،

بلرام پور۔۵۔ مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ،گھوسی، مئو۔۶۔مولانا زین العابدین شمسی، مدرسہ امداد العلوم، مٹہنا، سدھارتھ نگر۔ ۷۔ مولانا عبد السلام رضوی، انوارالعلوم، بلرام پور۔۸۔ مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۹۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۰۔ مولانا صدرالوری قادری، جامعہ اشرفیہ مبارک پور ۔۱۱۔ مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۲۔مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھاگنج ۔۱۳۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔۱۴۔مفتی محمد شہاب الدین نوری، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔۱۵۔مولانا محمد رابع نورانی، دارالعلوم فیض الرسول، سدھارتھ نگر۔۱۶۔مولانا محمد اختر کمال قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۱۷۔مفتی اختر حسین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔۱۸۔مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔۱۹۔مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۰۔مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد۔۲۱۔مولانا خواجہ آصف رضا نوری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۲۔مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۳۔مولانا محمد قاسم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۴۔مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔۲۵۔مولانا محمد محسن رضا برکاتی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول، گجرات ۔۲۶۔ مولانا محمد محمود اختر مصباحی دارالعلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔۲۷۔مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول۔ ۲۸۔مولانا مقصود احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۹۔مولانا محمد اشرف جیلانی دارالعلوم عزیزیہ، نانپارہ، بہرائچ۔ ۳۰۔مولانا جابر خان مصباحی، شعبۂ تحقیق، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۳۱۔مولانا نیاز احمد نعیمی، شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

(۲) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" ہے۔یہ نظریہ آٹھ علمائے کرام کا ہے۔ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۲۔مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔مولانا شمس الہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۴۔مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور۔۵۔مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمداشاہی۔۶۔مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔۷۔مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔۸۔مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔

(۳) اگر چاند سے مراد نئے فلکیاتی چاند کا ظہور ہے جب تو اس کی وہ ہیئت ہلال نہیں ہے اور اگر بصری نئے چاند کا ظہور ہے تو وہ ہلال ہے۔یہ نظریہ سات علمائے کرام کا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔۲۔مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۳۔مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔۴۔مولانا غلام جیلانی مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۵۔مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۶۔مولانا محمد رفیع الزماں مصباحی، ، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔۷۔راقم السطور

ساجد علی مصباحی۔

❊ باقی چھ مقالہ نگاروں نے اس کا کوئی جواب رقم نہیں فرمایا، اور نہ ہی اس تعلق سے اپنی کوئی رائے پیش کی۔

اس طرح پہلے سوال کے جواب میں بنیادی طور پر دو موقف سامنے آئے:

(۱) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" نہیں ہے۔

(۲) چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ "ہلال" ہے۔

اور دلچسپ بات یہ ہے کہ موقف میں اختلاف کے باوجود دونوں کے دلائل ایک ہیں جو درج ذیل ہیں:

ہلال علم ہیئت میں

ملک العلما علامہ ظفر الدین بہاری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"محاق" کی حالت میں روشن حصہ آفتاب کی طرف ہوتا ہے اور تاریک حصہ ہم لوگوں کی جانب، اسی لیے معلوم نہیں ہوتا۔ پھر اندازا بارہ درجہ اجتماع سے الگ ہوجاتا ہے تو پھر تھوڑا سا حصہ روشن معلوم ہونے لگتا ہے جسے "ہلال" کہتے ہیں۔ (۱)

● تصریح شرح التشریح میں ص ۵۳ پر ہے:

"واذا بعد عنها بعدا يسيرا أى قليلا من اثنتى عشرة درجة راينا منها أى من القمر أو من وجهه المضىء قليلا بقدر حادة ما بين دائرتى النور والروية لتقاطعهما بحادتين ومنفرجتين ومواجهة نصفه المضىء لمحاذاة الشمس لنا بقدر هذه الحادة وهو الهلال"۔

● حاشیہ تصریح میں ہے:

"وانما سمى فى هذه الحالة هلالا لجريان عادتهم برفع الصوت عند رويته". (أيضًا)

● شرح زیج سلطانی للعلامہ عبد العلی البرجندی قلمی ص ۳۱۴ پر ہے:

"ہلال بحسب لغت قمر را گویند در سہ شب اول ماہ، اما بعرفِ اہلِ نجوم قمر را در شب اول ہلال گویند و بس، اما تحقیق ماہیتِ ہلال چناں است کہ جرم قمر کثیف مظلم است لیکن صقیل است پس بجہتِ کثافت نور از شمس قبول می کند و بجہتِ صقالت آں نور ازو منعکس می شود بر سطحِ ارض و آں را قمر گویند"۔

● شرحِ چغمینی ص ۸۷ پر ہے:

"واذا بعد (القمر) عن الشمس مقدارا قريبا من اثنى عشر جزءاً او اقل منه او اكثر كذالك على اختلاف اوضاع المساكن فان المسكن اذا كان مدار القمر فيه اقرب الى الانتصاب يكون روية الهلال فيه اسرع ، بل الروية تختلف فى مسكن واحد ايضا بسبب قرب القمر وبعده واختلاف عروضه وكونه فى اجزاء مختلفة من فلك البروج وغير ذالك ...مال نصفه

---

(۱) توضيح الافلاك، ص:٦٣

المضیء الینا میلا صالحا فنری طرفا منه وهو الهلال.“

● عجائب المخلوقات للعلامہ القزوینی ص ٣٠ پر ہے:

”ثمّ یقرب من الشمس فینقص الضیاء من الجانب الذي بدا بالضیاء علی الترتیب الاوّل حتی إذا صار فی مقابلة الشمس ینمحق نوره و یعود إلی الموضع الاوّل و ینزل کل لیلة منزلا من المنازل الثمانیة والعشرین ثمّ یستتر لیلة فإن کان الشهر تسعة وّ عشرین استتر لیلة ثمانیة وعشرین ، وإن کان ثلاثین استتر لیلة تسعة وّ عشرین و یقطع فی استتاره منزلا ثمّ یتجاوز الشمس فیری هلالا وذالك قوله تعالی والقمر قدّرناه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم “.

● کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج ٢ ص ١٧٤٣ پر ہے:

و اهل الهیئة یریدون بالهلال ما یری من المضیء منهااوّل لیلة صرح بذالك العلی البرجندی فی تصانیفه“۔

● قواعد الفقہ ص ٥٥٢ پر ہے:

”الهلال عند اهل الهیئة ما یری من المضیء من القمر اوّل لیلة.“

● تشریح الافلاک ص ٨٤ پر ہے:

”واذا بعد عنها یسیرا راینا منه قلیلا وهو الهلال ، ای إذا بعد القمر عن الشمس بعدا قلیلا ای قریبا من اثنتی عشرة درجة راینامن وجهه المضیء قلیلا.“

● المنجد میں ہے:

”الهلال عند اهل الهیئة ما یری من القمر اول لیلة.“.

● التعریفات الفقهیه میں ہے:

”الهلال عند اهل الهیئة ما یری من المضیء من القمر اول لیلة.“

ہلال لغتِ عرب میں :

● تاج العروس ج ١٥، ص ٨٠٨ پر ہے:

الهلال بالکسر: غرة القمر وهی اول لیلة او یسمی هلالا للیلتین من الشهر ، ثم لا یسمی به إلی ان یعود فی الشهر الثانی ، او إلی ثلاث لیال ثم یسمی قمرا ، او إلی سبع لیال وقریب منه قول من قال: یسمی هلالا إلی ان یبهر ضوءه سواد اللیل ، وهذا لا یکون الا فی السابعة ، و قال ابو العباس :سمی الهلال هلالا لان الناس یرفعون اصواتهم بالاخبار عنه ، والجمع الأهلة ، ومنه قوله تعالی: یسالونك عن الأهلة.

● لسان العرب ج١٥، ص١١٢ پر ہے:

الهلال :غرة القمر حين يُهلّه الناس فى غرة الشهر، و قيل: يسمى هلالا لليلتين من الشهر ثم لا يسمى به إلى أن يعورفى الشهر الثانى ، وقيل: يسمى به ثلاث ليال، ثم يسمى قمرا، و قيل: يسمّا ه حتى يحجّر، و قيل: يمسى هلالا إلى أن يبهر ضوء ه سوادالليل و هذا لا يكون إلا فى اليلة السابعة، قال أبواسحٰق: و الذى عندى و ماعليه الا كثر أن يسمى هلالا لليلتين فانه فى الثالثة تبين ضوؤه والجمع أهلة، قال الأ صمعى :هوهلال حتى يحجّر و يستدير كالخيط الرقيق . . . قال ابوالعباس: و يسمى الهلال هلالا للبلتين الناس يرفعون أصواتهم بالإخبار عنه، و فى حديث عمر رضى الله عنه: أن ناسا قالو اله: إنا بين الجبال لا نُهلّ هلا لاإذا اهلّه الناس أى لا نبصره إذا بصره الناس لأجل الجبال .

● غیاث اللغات اور صُراح میں ہے:

ہلال: بہ کسرِ اول: ماہِ نو تا سہ شب۔

● معجم الوسیط میں ہے:

الهلال: غرة القمر الى سبع ليال من الشهر ، و القمر فى أواخر الشهر من ليلة السادس و العشرين منه إلى آخر.

● المنجد میں ہے :

الهلال: غرة القمر، و يسمى هلالاً لليلتين من أول الشهر أوإلى ثلاث أو إلى سبع.

● متن اللغات میں ہے:

الهلال:غرة لقمر أول ليلة منه حين يستهلّه ا لناس.

ہلال شرعی نقطہ نظر سے

شرعی اعتبار سے پہلی تاریخ کے چاند کو "ہلال" کہا جاتا ہے۔

● تفسیر کبیر ج٢، ص٢٨١ پر ہے:

الأ هلة جمع ا لهلال و هو أول حال القمر حين يراه الناس.

● تفسیر روح البیان ج١، ص٣٠٣ پر ہے :

الهلا ل أول ما يظهر لك من نورا لقمر إلى ثلث ليال ، و سمّيِ هلا لأ لا ن الناس ير فعون أصواتهم بالذ كر عند ر و يته.

● اشعۃ اللمعات ج٢، ص٧٧ پر ہے:

ہلال: نام غرہ قمر است، و بعضے گفتہ اند: تا دو شب، و بعضے گفتہ اند: تا سہ شب، و ہفت شب نیز گفتہ اند۔

ان کتابوں کے علاوہ مقالہ نگار حضرات نے تفسیر قرطبی ص ٢٤٠، تفسیر لباب التاویل، مفردات امام راغب ص ٥٤٤، تفسیر احکام القرآن ص ٢٩٩، تفسیر روح المعانی، احکام القرآن للجصاص الرازی ج ١، ص ٢٠٥، تفسیر المراغی ج ٢، ص ٨٣، نسیم الریاض ص ١٤١، ٣، شرح الزرقانی علی الموطا ج ٢، ص ٢٠٥، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر ص ٦٣٩، وغیرہا کتب کی عبارتوں سے بھی استدلال فرمایا ہے۔

جو حضرات اس ہیئت کو ہلال نہیں مانتے ہیں وہ مذکورہ شواہد سے یوں استدلال کرتے ہیں:

● مندرجہ بالا عبارتیں شاہد ہیں کہ ہلال وہی نیا چاند ہے جسے دیکھ کر دیکھنے والا باآواز بلند پکار سکے: الهلال واللہ۔

● ان تفصیلات سے یہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے کہ چاند کی پیدائش کے وقت اس کی جو ہیئت ہوتی ہے وہ ناقابلِ رویت ہے کیونکہ بوقت ولادت نیرین کے درمیان دس درجے کی دوری نہیں ہوتی جو رویت کی حد میں آنے کے لیے ضروری ہے اور ہلال کا اطلاق امکان رویت کے بعد ہی ہوتا ہے۔

● چاند کی پیدائش کے وقت سے وہ وقت مراد ہے جب کہ سورج کی روشنی چاند کے بال سے زیادہ باریک حصہ پر پڑتی ہے، اس وقت انسانی آنکھیں اسے دیکھنے سے قاصر ہوتی ہیں۔

اور جو حضرات اس ہیئت کو ہلال مانتے ہیں وہ ان عبارات سے بایں طور استناد کرتے ہیں:

● چاند کی پیدائش کا وقت مہینہ کی پہلی رات ہے اسی وجہ سے ہلال کو پہلی رات کا چاند کہا جاتا ہے''۔

● چاند کی پیدائش ﴿ظہور﴾ افقِ غربی پر ہو تو عند الشرع وہ وجوداً واصلاً ہلال ہے۔

● خیال رہے کہ چاند کی پیدائش کا وقت وہ وقت ہوتا ہے جس میں رصد گاہوں کے جدید سائنسی آلات اور کبھی کبھی ننگی آنکھ سے بھی دیکھ لیا جاتا ہے۔

ان دونوں طرزِ استدلال سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصل اختلاف ولادتِ قمر کے وقت کی تعیین میں ہے یعنی چاند پیدا کب ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض مقالہ نگار محققین نے ولادت قمر کی دو قسمیں بیان فرمائیں (١) فلکیاتی نئے چاند کا ظہور (٢) بصری نئے چاند کا ظہور۔ جیسا کہ تیسرے نظریہ (٣) کے تحت درج ہے۔

اس لیے یہ امر تنقیح طلب ہے کہ چاند کی پیدائش سے کیا مراد ہے۔

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

ٹی وی اسکرین پر اس کی تصویر کا مشاہدہ کیا شرعاً رویتِ ہلال ہے، یا اس کے حکم میں ہے؟

اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار محققین اس امر پر متفق ہیں کہ ٹی وی اسکرین پر ہلال کی تصویر کا مشاہدہ شرعاً رویت ہلال نہیں ہے اور نہ ہی اس کے حکم میں ہے۔

ان کے دلائل کا خلاصہ درج ذیل ہے:

● شرع میں اعتبار عینِ ہلال کی رویت کا ہے، چنانچہ حدیث شریف میں ہے:

صو موالرو يته و افطر والرو يته.

اور سیٹ لائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والا چاند عینِ ہلال نہیں ہوگا، بلکہ وہ ہلال کی تصویر ہوگی جو ہلال کے مبائن ومغائر ہوگی۔ شرح السلم للملاحسن میں ہے:

"و أما الأ جز اء للمثال للشی ء فليس أجزاء للشی ء بل للأ مر المبائن له." (ص:٤)

● عکس وتصویر دیکھنے کا حکم وہ نہیں ہوتا ہے جو اصل وعین دیکھنے کا ہوتا ہے۔ چنانچہ در مختار میں ہے:

"لاتحرم ا لمنظور إلی فر جها الداخل إذا رآه من مِراة أو ماء لأن المرئی مثاله بالا نعكاس لاهو." (ج:٢، ص:٢٧٠)

● ردالمختار میں ہے:

"يشير إلی مافی الفتح من الفرق بين الرو ية من الزجاج و المِر أة و بين الرو ية فی الماء و من الماء حيث قال: كأن العلة و الله سبحانه أعلم أن المرئی فی المِر أة مثاله لا هو." (ج ٢ ،ص ٢٨٠)

● فتح القدیر میں ہے:

"النظر من وراء الزجاج إلی ا لفرج محرم بخلاف النظر فی المِرأة كان العلة و الله سبحانه أعلم أن المرئی فی المِرأة مثاله لاهو." (ج٣،ص ١٣١)

● فتاویٰ ہندیہ میں بحوالہ فتاویٰ خانیہ ہے:

"و لو نظر فی مِرأة و رأی فيها فرج امرأة فنظر عن شهوة لا تحرم عليه أمها و ابنتهالأنه لم ير فر جها و إنما ر أی عكس فر جها و لو كانت المَر أة علی شطّ حوض أوعلی قنطرة فنظر الرجل فی الماء فرأی فرجها فنظر عن شهوة لا تثبت الحرمة."(ج ١، :٢٧٣)

عین شی اور اس کی تصویر کے حکم میں فرق کی چند مثالیں یہ بھی ہیں:

● نمازی کے آگے پیچھے، دائیں بائیں اگر کوئی جاندار خواہ انسان ہی ہو تو اس کی نماز میں کوئی کراہت نہیں، لیکن اگر چہ جاندار کی تصویر نمازی کے دائیں بائیں، آگے پیچھے ہو تو اس کی نماز مکروہ تحریمی ہے۔ بہار شریعت حصہ سوم، ص۱۳۷ پر ہے:

"مصلّی کے آگے یا دائیں بائیں تصویر کا ہونا مکروہ تحریمی ہے اور پس پشت ہونا بھی مکروہ ہے۔

● حج کے مہینوں میں اگر کسی کی نگاہ کعبہ شریف پر پڑگئی تو اس پر حج فرض ہوگیا، لیکن ایام حج میں اگر کوئی کعبہ شریف کی تصویر دیکھ لے تو اس پر صرف اس کے دیکھنے کی وجہ سے حج فرض نہیں ہوگا۔

● تلوار یا کسی اور دھار دار اوزار سے کسی کا سر کاٹ کر تن سے جدا کرنے والا شخص اس کا قاتل ہے اور اس کے لیے

قاتلوں کے احکام ہیں، لیکن کسی کی تصویر یا مجسمے پر تلوار یا اور کوئی دھار دار آلہ چلا کر سر کو اس کے تن سے جدا کرنے والا اس کا قاتل نہیں قرار پاتا، اور نہ ہی اس کے لیے قاتل کے احکام ہیں''۔

● تحفة المحتاج بشرح المنهاج میں ہے:

يجب صوم رمضان بإكمال شعبان ثلثين يوماأورو ية الهلال بعد ا لغروب لا بواسطة نحومِرأة كماهوظاهر ليلة ثلاثين منه.

اس کے تحت حاشیہ علامہ عبدالحمید شروانی میں ہے:

قوله نحو مرأة :أي كالماء والبلّور الذى يقرب البعيد و يكبر الصغير فى النظر.

(ج:۲، ص:۳۷۲)

● ازروے شرع ثبوتِ رویت ہلال کے سات طریقے ہیں:

(۱) شہادۃ علی الرویۃ (۲) شہادۃ علی الشہادۃ (۳) شہادۃ علی القضاء (۴) کتاب القاضی الی القاضی (۵) استفاضہ (۶) اکمال عدت (۷) حوالی شہر کے دیہات والوں کے لیے توپیں سننا۔

ان کے علاوہ جتنے طریقے لوگوں نے ایجاد کیے ہیں سب باطل و ناقابلِ قبول ہیں ــــ اور سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر تصویرِ ہلال کا مشاہدہ مذکورہ شرعی سات طریقوں کے علاوہ ہے اس لیے یہ بھی ناقابل قبول ہے۔

● عموماً یہ مصنوعی سیارے کرۂ ہوا سے اوپر رکھے جاتے ہیں، کیوں کہ ہوا کی رگڑ سے ان کے کمزور اور بے کار ہونے کا خطرہ رہتا ہے اور ہوا سے قرب کے باعث ان کی رفتار میں بھی خلل واقع ہوتا ہے، اس لیے ان کی تصویر کشی اور تصویر رسانی کا عمل بھی متاثر ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اگر ان سیاروں کو فضا کے اندر بھیجنے میں ذرا بھی چوک ہو جائے تو اس کا مدار بدل جائے گا اور وہ کسی اور مدار میں بھی پہنچ سکتا ہے جہاں ہمارے چاند کے علاوہ بھی دوسرے چاند موجود ہیں، اس لیے سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر چاند دیکھنے سے اس کا یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ چاند اِسی ماہ کا ہلالِ نَو ہے۔

● سٹیلائٹ کا کنٹرول ایک آدمی کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو اُس کا عمل اِس کا عمل ہوگا اور اُس کی شہادت اِس کی شہادت ہوگی، تو حکم اس کنٹرول کرنے والے شخص کی طرف لوٹ جائے گا، اور وہ عموماً فاسق و فاجر یا کافر ہوتا ہے اور بابِ رویتِ ہلال میں ایسے شخص کا قول غیر معتبر ہے۔

یہ ہے باون مقالوں کا ایک مختصر جائزہ، اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں۔

تنقیح طلب امور

(۱) چاند کی پیدائش سے کیا مراد ہے؟

(۲) ہلال شرعی کیا ہے؟

(۳) ٹی وی اسکرین پر چاند دیکھنے سے شرعاً رویت ہلال کا ثبوت ہوگا یا نہیں؟

فیصلے

مصنوعی سیارہ (سٹیلائٹ) سے رویتِ ہلال کا حکم

ولادتِ قمر کی توضیح: محاق کے وقت چاند کا وہ رخ جو سورج کے مقابل ہے روشن ہوتا ہے اور وہ رخ جو زمین کی جانب ہے بالکل تاریک ہوتا ہے، اس حالت کے زوال پر جس آن سورج کی روشنی ہماری جانب واقع تاریک رخ کے ایک خفیف حصے پر پڑتی ہے وہی ولادتِ قمر کی حالت ہے اور اس حالت میں وہ انسانی نگاہوں کے لیے تیز دور بینوں کے ذریعہ بھی قابل رویت نہیں ہوتا، پھر بھی بتایا گیا ہے کہ اس وقت طولاً نور کی ایک ایسی لکیر بن جاتی ہے جو تقریباً اوسطاً چھ سو چوہتر کلو میٹر رقبۂ قمر پر مشتمل ہوتی ہے۔

اب دوسرا سوال یہ ہوا کہ اس خفیف نوری لکیر کی تصویر سٹیلائٹ کے ذریعہ لی جاسکتی ہے یا نہیں؟ مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی تصویر لینی ممکن ہے۔

ہلال عند الشرع کیا ہے؟: چاند کی جس حالت کی رویت پر شریعت میں احکام کا مدار ہے وہ چاند کی وہ ابتدائی حالت ہے جو نگاہوں کے لیے قابل رویت ہو۔ اسی کو "ہلال" کہا جاتا ہے۔

چاند کی جو تصویر سٹیلائٹ کے ذریعہ ٹی وی اسکرین پر نظر آئے اس سے نئے مہینے کا ثبوت ہوگیا نہیں؟ جواب نفی میں ہے۔ دلیل میں کئی باتیں پیش کی گئیں۔

① شریعت میں احکام کا مدار رویت کے ثبوت پر رکھا گیا ہے۔ شہادت، شہادۃ علی الشہادۃ، کتاب القاضی الی القاضی وغیرہ سب کا منتہی عین رویت ہلال ہے اور صورتِ مسئولہ میں عین ہلال کی رویت نہیں بلکہ تصویر ہلال کی رویت ہوگی اس لیے وہ معتبر نہیں۔

② ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والی تصویر ہلال میں احتمال ہے کہ پہلے کی ہو اور اس وقت دکھادی گئی ہو۔

③ سٹیلائٹ براہ راست تمام ٹیلی ویژنوں پر تصویر نہیں بھیجتا، بلکہ اس کا ایک مرکز ہوتا ہے جہاں سے وہ چھوڑا جاتا ہے وہیں وہ ساری معلومات اور تصاویر بھیجتا ہے۔ اب اس مرکز کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے یہاں روک لے اور آگے نشر نہ

کرے جیسا کہ جنگ کے زمانے میں ممالک ایسا کرتے ہیں۔ اگر مرکز وہ تصویر آگے بھیجے تو ہر ملک میں ایک ٹی وی مرکز ہوتا ہے جو چاہے تو دوسری جگہ کی تصویر اپنے یہاں آنے سے روک دے اور اپنے یہاں تصویر لے لی تو بھی اسے اختیار ہوتا ہے کہ اپنے ملک کے ٹیلی ویژنوں پر دے یا روک رکھے۔ اگر تصویر اپنے ملک میں نشر کر دی تو اس ملک کے تمام ٹیلی ویژنوں پر اسے دیکھا جا سکے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نہیں کہ سٹیلائٹ کی تصویر قدرتی طور پر خود بخود دنیا بھر کے تمام ٹیلی ویژنوں پر پہنچ جائے بلکہ بہت سے وسائط اور کئی انسانوں کی رضا اور ان کی حرکت وعمل کے بعد ہی وہ ٹی. وی. پر نظر آ سکے گی۔ اِن وسائط میں اکثر ایسے ہی افراد ملیں گے جو خود چاند دیکھ کر شہادت دیں تو معتبر نہ ہو تو ان کے عمل دخل ہونے کے بعد جو تصویر ہم نے دیکھی وہ یقیناً ناقابل اعتبار ہے۔

④ ایسے سیّارے عموماً کرۂ ہوا سے اوپر رکھے جاتے ہیں تاکہ ہوا کی رگڑ سے وہ کمزور اور بے کار نہ ہو جائیں۔ ہوا کا دائرہ بارہ سو کلو میٹر تک بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود سائنس دانوں کا یہ اعتراف ہے کہ ہوا سے قرب کے باعث بھی مصنوعی سیارے متأثر ہوتے ہیں اور ان کی رفتار میں خلل آ جاتا ہے یا رفتار کمزور ہو جاتی ہے اور کبھی ٹوٹ کر گر بھی جاتے ہیں۔ ہوا وغیرہ سے متأثر ہونے اور عمل میں خلل آنے کے باعث سیاروں کی تصویر کشی اور تصویر رسانی بھی متأثر ہو سکتی ہے اس لیے اس کے عمل کا برقرار اور صحیح رہنا بھی مشکوک ہے۔ یقیناً کسی ایسی چیز پر احکام شرع کا مدار نہیں ہو سکتا۔

⑤ سائنس داں یہ بھی بتاتے ہیں کہ سیارے کو فضا کے اندر بھیجنے میں ذرا بھی چوک ہو جائے تو اس کا مدار بدل جائے گا۔ ہو سکتا ہے کہ جس مدار میں سیارہ بھیجا گیا اس کے علاوہ کسی اور مدار میں پہنچ جائے۔ فضا میں ہمارے چاند کے علاوہ دوسرے چاند بھی موجود ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ اس چاند کے علاوہ کسی اور چاند کی تصویر بھیجنا شروع کر دے۔ ایسی حالت میں اس کے ذریعہ موصول ہونے والی تصویر پر قطعاً یہ اعتماد نہ ہو سکے گا کہ یہ اسی چاند کی تصویر ہے جس کی رویت پر مدار احکام ہے۔

⑥ بحث وتمحیص سے معلوم ہوا کہ ولادت قمر کے وقت جو خفیف سی نوری لکیر بنتی ہے اور جو تیز دور بینوں کے ذریعہ بھی انسانی آنکھوں کے لیے قابل رویت نہیں ہوتی، مصنوعی سیارے کے ذریعہ اس کی تصویر کشی ہو سکتی ہے۔ حالاں کہ شریعت میں بنائے احکام اس ہلال کے ثبوت پھر اس کی رویت پر رکھا گیا ہے جو انسانی نگاہوں کے لیے قابل رویت ہو۔ اس سے قبل والی حالت قمر پر بنائے احکام نہیں، مصنوعی سیارہ ولادت قمر کی تصویر رسانی کرے اور اس پر صوم وافطار کی بنا رکھی جائے تو یہ حدیث وفقہ سب کے خلاف ہوگا۔ اس لیے ولادت قمر کے وقت کی لکیر دکھانے اور اس پر بنائے احکام رکھنے کی اجازت کسی حال میں نہیں ہو سکتی، تمام مندوبین کا اس پر اتفاق ہے۔

☆☆☆

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جہاں سلطنتِ اسلام نہیں وہاں یہ امامتِ عامہ اس شہر کے اعلم علمائے دین کو ہے۔ جہاں یہ بھی نہ ہو وہاں بہ مجبوری عام مسلمان جسے مقرر کرلیں.......... ان شہروں میں کہ سلطان اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے، اعلم علمائے بلد کہ اُس شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ ہو، نماز کے مثل مسلمانوں کے کاموں میں ان کا امام عام ہے اور بحکم قرآن اُن پر اس کی طرف رجوع اور اس کے ارشاد پر عمل فرض ہے جمعہ وعیدین وکسوف کی امامت وہ خود کرے یا جسے مناسب جانے مقرر کرے، اُس کے خلاف پر عوام بطورِ خود اگر کسی کو امام بنالیں گے صحیح نہ ہوگا کہ عوام کا تقرر بہ مجبوری اُس حالت میں روا رکھا گیا ہے، جب امام عام موجود نہ ہو اُس کے ہوتے ہوئے ان کی قرار داد کوئی چیز نہیں۔ امام عتابی پھر حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ مطبوعہ مصر جلد اول، ص: ۲۴۰ میں ہے:

إذاخلا الزمان من سلطان ذی کفایة فالأمورموکلة الی العلماء و یلزم الأمة الرجوع إليهم و يصيرون ولاة فاذا عسر جمعهم على واحد استقل كل قطر باتباع علمائه فان كثروا فالمتبع أعلمهم فان استووا أقرع بينهم.[1]

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُو الرَّسُوْلَ وَاُوْلِی الْاَمْرِ مِنْکُم.

(۱) حدیقه ندیه شرح طریقه محمدیه، ج:۱، ص:۲۴۰، مطبوعه مصر

ائمۂ دین فرماتے ہیں صحیح یہ ہے کہ آیۂ کریمہ میں "اولی الامر" سے مراد علماے دین ہیں۔

"نص عليه العلامة الزرقاني في شرح المواهب وغيره في غيره."

فتاویٰ قاضی خاں ورد المحتار میں ہے:

"خطب بلا اذن الإمام والإمام حاضر لم يجز إلا أن يكون الإمام أمره بذلك."(١)

ٹھیک یہی صراحت ص:١٨، ١٧، ١٩، ج:٣ باب الجمعہ میں بھی ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں درج ذیل امور وضاحت طلب ہیں:

(١)- یہاں فقیہ و عالم سے کیا مراد ہے اور اعلمِ علماے بلد کا مصداق کون ہو سکتا ہے؟ ایضاحِ مزید کے لیے کچھ مثالیں بھی پیش فرمائیں۔

(٢)- اعلمِ علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے، اور کیا مختلف اضلاع کے اربابِ حل وعقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت وعمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے؟

(٣)- وہ کون سے دینی امور ہیں جن میں اسے قضا یا تفویضِ قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے؟

(١) فتاویٰ رضویہ، ص:٢٠٥، ٢٠٦، ج:٣، باب الإمامة، رضا اکیڈمی

خلاصۂ مقالات بعنوان

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام نہیں ہے وہاں امامتِ عامّہ کس کو حاصل ہوگی؟ اس کی شرائط کیا ہیں؟ قاضی شرع کا انتخاب کس طرح عمل میں آئے گا، اس کی حدودِ قضا کی تعیین کس طرح ہوگی؟ ان تمام گوشوں پر غور و خوض اور شرعی حل تلاش کرنے کے لیے تین سوالات قائم کیے گئے۔

(۱) فقیہ و عالم سے کیا مُراد ہے اور اعلم علمائے بلد کا مصداق کون ہو سکتا ہے؟ ایضاحِ مزید کے لیے کچھ مثالیں بھی پیش فرمائیں۔

(۲) اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے، اور کیا مختلف اضلاع کے ارباب حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے؟

(۳) وہ کون سے دینی امور ہیں، جن میں اسے قضا یا تفویضِ قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے؟

ان سوالات کے جوابات میں تادمِ تلخیص اکیاون مقالے موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۲۳۴؍ ہے۔

ان میں پہلے سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ ایجاز و اطناب اور طریقۂ تعبیر کے فرق کے ساتھ سب اس امر پر متفق ہیں کہ فقیہ سے مُراد وہ سنّی صحیح العقیدہ عالمِ دین ہے جو کثیر فروعِ فقہیہ کا حافظ ہو، اور پیش آمدہ مسائل کے احکام صحیحہ، رجیحہ مفتیٰ بہا مذہب کی کتب معتمدہ سے نکال سکے۔ اور اعلم علمائے بلد وہ سنی صحیح العقیدہ فقیہ ہے جو اپنے علاقے کے فقہا میں سب سے زیادہ احکام شرعیہ فرعیہ مفتیٰ بہا کا عالم اور مرجعِ فتویٰ ہو۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ مدظلہ العالی نے فقیہ کی متعدّد تعریفیں ذکر

فرمائیں۔

[۱] "العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية." (کتبِ اصول)

یہ تعریف مجتہد کی ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔

[۲] من يحفظ الفروع سواء كانت بدلائلها أو لا. (۱)

[۳] جو ضرورت کے مسائل کتابوں سے نکال سکے۔ (بہارِ شریعت)

اخیر کی دونوں تعریفوں کو تعبیری فرق کے اعتراف کے ساتھ مقصود کے اعتبار سے دونوں کو ایک قرار دیتے ہیں، پھر فرماتے ہیں:

"اس تعریف میں "فروع" یا "مسائل" سے مراد احکامِ صحیحہ، رجیحہ، مفتیٰ بہا ہیں اور کتابوں سے مراد مذہب کی کتبِ معتمدہ ظواہر، متون، شروح و فتاویٰ مشائخ ہیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے فقیہ کے لیے سنّی صحیح العقیدہ کی قید بھی ذکر فرمائی کہ بدمذہب کبھی فقیہ نہیں ہو سکتا۔

فقیہ کی درج بالا تعریفات پر روشنی ڈالنے کے لیے اور ان کے ضروری گوشوں کو اجاگر کرنے کے لیے مقدمۂ درِ مختار اور مسلم الثبوت و فواتح الرحموت سے متعدّد عبارتیں نقل کی گئی ہیں۔

سوال نمبر (۲) دو جزوں پر مشتمل تھا۔

پہلا جزو — اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے؟

دوسرا جزو — کیا مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے۔

سوال کے **پہلے جزو** کے جواب میں پانچ نظریات ملے:

پہلا نظریہ — یہ ہے کہ اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل اس کا اپنا ضلع ہے، اس نظریہ کے حاملین اکثریت پر مشتمل ہیں۔

دوسرا نظریہ — یہ ہے کہ اعلم علمائے بلد کا دائرۂ قضا و عمل اس کا اپنا شہر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ ہے۔ یہ رائے ہے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ اور حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی کی۔

تیسرا نظریہ — یہ ہے کہ اعلم علمائے بلد جس شہر میں جلوہ فرما ہے وہی اس کا دائرۂ قضا و عمل ہے۔ یہ رائے ہے حضرت مولانا اختر حسین علیمی کی۔ اور مولانا محمد سلیمان مصباحی اپنے الفاظ میں اس نظریہ کے تعلق سے یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں، ملک کا ہر شہر بربنائے عادت دائرۂ قضا و عمل ہے۔

چوتھا نظریہ — یہ ہے کہ اعلم علمائے بلد کا دائرۂ عمل وہ خطہ یا علاقہ ہے جہاں کا وہ قاضی بنایا گیا ہے۔ یہ نظریہ ہے حضرت مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا۔ اور اسی سے ملتا جلتا مولانا شبیر احمد استاذ سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج کا نظریہ

---

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:۳۹٤، باب الوصية للأقارب وغيرهم، دار الكتب العلمية، بيروت

بھی ہے۔ چناں چہ لکھتے ہیں:

"اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا وہی جہاں کے لیے اس کی قضا متفق علیہ ہے۔"

حضرت مولانا مفتی محمد معراج القادری بھی تقریباً یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں، فرماتے ہیں:

"اعلم علماے ملک یا اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل وہی ہے جو قاضی القضاۃ یا امصار و بلاد میں نائبین قضاۃ کا ہے۔ اگر علما کے اتفاق و آرا سے کسی اعلم علماے ملک پر اتفاق ہو سکتا ہے تو اس کا دائرۂ قضا و عمل پورا ملک ہے۔ جس طرح قاضی القضاۃ کا تقرر پورے ملک کے لیے شرعاً جائز و درست ہے۔"

حضرت مولانا عبد الحق رضوی صاحب فرماتے ہیں:

"جو سلطان نہ ہونے کی صورت میں پورے صوبے یا ملک میں سب سے زیادہ احکامِ شرعیہ کا جاننے والا ہو گا وہ خود قاضی القضاۃ ہو گا، البتہ وہ اگر یہ منصب قبول کرنا نہیں چاہتا تو اربابِ حل و عقد جسے قاضی القضاۃ بنا دیں وہ قاضی القضاۃ ہو گا اور اس کا حکم پورے صوبے یا پورے ملک میں نافذ ہو گا اور اس کے ماتحت جو قضاۃ جس شہر یا جس ضلع یا کمشنری کے لیے منتخب کیے جائیں گے صرف اسی علاقہ میں ان کا حکم نافذ ہو سکے گا۔"

حضرت مفتی محمد نسیم صاحب نے بھی بڑے ہی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ فتاویٰ ہندیہ کی عبارت "اذا قلد السلطان رجلا قضاء يوم يجوز و يتأقت واذا قيده بالمكان يجوز و يتقيد بذلك المكان"[۱] سے استناد استناد کرتے ہوئے یہی بات کہی ہے۔

پانچواں نظریہ— یہ ہے کہ اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل وہی علاقہ ہو گا جس علاقے کے لوگ عام حالات میں بہ آسانی اپنے مسائلِ شرعیہ میں رجوع کر سکیں۔ یہ علاقہ کم از کم ہر چہار جانب ۴۶، ۴۶ کلو میٹر ہو گا۔ یہ نظریہ مولانا مفتی بدر عالم صاحب کا ہے۔

سوال نمبر (۲) کے **جزو دوم** کے جواب میں دو رائیں سامنے آئیں۔ اکثر مقالہ نگار حضرات کی راے یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اس کا دائرۂ ولایت و عمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست کو عام ہو سکتا ہے۔

اس کے برخلاف دوسری راے یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اعلم علماے بلد کا دائرۂ ولایت و عمل ان اضلاع یا ریاست کو عام نہیں ہو سکتا۔

یہ راے درج ذیل حضرات کی ہے:

(۱) حضرت مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) حضرت مولانا مفتی شہاب الدین احمد نوری

ان میں حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی یہ کہتے ہیں کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد سے مراد اگر وہاں کے اعلم علماے

---

(۱) عالم گیری، ج:۳، ص:۳۱۵، کتاب آداب القاضی، الباب الخامس في التقليد والعزل

بلد ہیں تو جب ان کی حدودِ ولایت محدود ہیں تو وہ اپنے باہمی فیصلہ سے دوسرے کا دائرۂ عمل وقضا کیوں کر عام کر سکتے ہیں۔

جن علماے کرام کا موقف یہ ہے کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اعلم علماے بلد کا دائرۂ ولایت وعمل اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا ریاست، یا پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے، ان میں بعض مقالہ نگار حضرات نے ایک دوسری بحث اٹھاتے ہوئے یہ بھی تحریر کیا کہ پورے ملک کا ایک حاکمِ شرعی یا قاضی القضاۃ ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ کسی حاکم و قاضی کا حکم اور اعلان کسی دوسرے طریق موجب کو اختیار کیے بغیر پورے ملک پر نافذ ہو جائے گا، بلکہ یہ ضروری ہے کہ دوسرے شہر کے قضاۃ نائبین کے پاس قاضی القضاۃ کا حکم بطریق شرعی پہنچے، اسی موقف کے ساتھ درج ذیل حضرات نے یہ بحث اٹھائی ہے۔

(۱) حضرت مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی (۲) حضرت مولانا ناظم علی مصباحی (۳) حضرت مولانا خواجہ آصف رضا مصباحی (۴) حضرت مولانا مفتی محمد معراج القادری۔ انھوں نے بعض اہلِ علم کے حوالے سے اسے نقل کیا، پھر اخیر میں محلِ نظر قرار دیا۔

ان حضرات کی دلیل فتاویٰ ہندیہ کا درج ذیل جزئیہ ہے:

ذكر فى كتاب الاقضية ان كتب الخليفة الى قضاته اذا كان الكتاب فى الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده بمنزلة كتاب القاضى الى القاضى لا يقبل إلا بالشرائط التى ذكرناها و أما كتابه أنه ولى فلانا او عزل فلانا فيقبل عنه بدون تلك الشرائط يعمل به المكتوب إليه إذا وقع فى قلبه أنه حق و يمضى عليه. (۱)

اس کے علاوہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کا فتویٰ بھی بطور دلیل ذکر کیا جسے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے بلند شہر سے آئے ہوئے ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔ سوال وجواب اس طرح ہے:

سوال:- حضرت مولانا.................. السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ معروض خدمت شریف یہ ہے کہ جناب والا کا ایک مختصر سا پرچہ جس پر جناب کی مہر لگی ہوئی ہے اور ایک سطر میں یہ عبارت مرقوم ہے میرے سامنے شہادتیں گزریں کل جمعہ کو عید ہے، خاک سار کو موصول ہوا۔ اس کے متعلق دریافت طلب ہے کہ جس جگہ یہ پرچہ پہنچے تو وہاں کے لوگوں کو جمعہ کو عید کرنا لازم تھی یا نہیں اور روزے توڑ دینا ضروری تھے یا نہیں اور اس کی عام تشہیر اور دیگر بلاد میں اشاعت سے کیا مفاد تھا؟ بینوا توجروا۔

الجواب:- وہ پرچے دیگر بلاد میں نہ بھیجے گئے، تقسیم کرنے والوں نے اسٹیشن پر بھی دیے، ان میں سے کوئی لے گیا ہوگا، بعض لوگوں نے پیلی بھیت کے واسطے چاہا اور ان کو جواب دے دیا گیا کہ جب تک دو شاہد عادل لے کر نہ جائیں

(۱) عالم گیری، ج:۳، ص:۳۹۶، کتاب آداب القاضی، الباب الثالث والعشرون

پرچہ کافی نہ ہوگا، اور بلادِ بعیدہ کو کیوں کر بھیجے جاتے؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس فتویٰ سے یہ حضرات اس طور سے استدلال کرتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ پورے ملک کے قاضی تھے، مگر اس کے باوجود بغیر طریق موجب کے پورے ملک کے لیے اپنا اعلان، کافی نہ قرار دیا بلکہ گواہانِ عادل کی شرط لگائی۔ مولانا ناظم علی صاحب نے اس موقع سے اپنے طور پر چند شبہات ذکر کرکے ان کی بیخ کنی کا بھی دعویٰ کیا ہے۔

سوال نمبر (۲) کے جواب میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی نے بھی اس بات سے اتفاق ظاہر کیا کہ مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاقِ رائے سے اعلم علماے بلد کا دائرۂ ولایت پوری ریاست بلکہ پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے، مگر فسادِ زمانہ کی وجہ سے یہ فرماتے ہیں کہ ایک فرد کو قاضی بنانے کے بجائے علما کے ایک بورڈ کو قاضی مقرر کریں اور ایک بورڈ میں کم از کم تین منتخب علما شامل ہوں۔ ایک بورڈ صوبائی سطح کا ہو اور کچھ بورڈ کمشنری سطح کے ہوں، جن علاقوں میں مدارسِ اہلِ سنت پائے جاتے ہیں، اُن علاقوں میں ایسے مدرسہ میں مجلسِ قضا قائم کریں جہاں لوگ بہ آسانی پہنچ سکیں۔ اور فقہ سے شغف رکھنے والے باصلاحیت اور باعمل تین علما کا بورڈ قائم کریں، اور ضرورت ہو تو انھیں قضا کی تربیت بھی دی جائے۔

رویتِ ہلال کے مسئلے میں ان کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل مانا جائے۔ فقدانِ زوج اور تعسرِ نفقہ وغیرہا وجوہ کے باعث فسخِ نکاح، یا تفریق بوجہِ لعان و مصاہرت، جمعہ و عیدین کے لیے امام و خطیب کا تقرر اور اس طرح کے دوسرے امور کے لیے مرکزی مجلسِ قضا کا دائرہ کم از کم ایک یا دو چند ریاستوں کو عام ہو۔ مرکزی مجلسِ قضا کی حیثیت قاضی القضاۃ کی ہو جو اہل افراد کی شوریٰ سے ضلعی مجلسِ قضا میں حسب ضرورت ترمیم اور جزوی عزل و نصب کر سکے۔ اور ضلعی مجلسِ قضا کی حیثیت نائب قاضی کی مانی جائے جو مرکزی مجلسِ قضا کے ماتحت ہو۔

سوال نمبر (۳) کے جواب میں پانچ موقف سامنے آئے—

پہلا موقف— جو اکثر مقالہ نگاروں کا ہے کہ ان تمام امور میں قاضیِ شرع کو قضا و تفویض قضا کا اختیار حاصل ہے، جن میں حکومت کی طرف سے کوئی قانونی مزاحمت نہ ہو، جیسے نصب امام و خطیب جمعہ و امامِ عیدین و تفریق لعان و عنین، فسخِ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج، فسخِ نکاح بوجہِ تعسرِ نفقہ، تفریق بوجہِ حرمت مصاہرت وغیرہ۔

دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ مسائل جو خالص حقوق اللہ سے متعلق نہ ہوں وہ تحتِ قضا داخل ہیں، مثلاً بیع، ہبہ، نکاح، طلاق وغیرہ۔ یہ موقف حضرت مولانا قاضی فضل احمد کا ہے۔

تیسرا موقف یہ ہے کہ قضا کا اختیار حدود و قصاص وغیرہا معاملات اور اقامتِ جمعہ و اعیاد وغیرہا عبادات میں حاصل ہے۔ یہ موقف حضرت مولانا شمس الہدیٰ صاحب کا ہے۔

مولانا مقصود احمد صاحب بھی کچھ اسی طرح کی بات بولتے ہوئے نظر آتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

"چوں کہ قاضی فصل مقدمات وغیرہ میں سلطان اسلام کا نائب ہوتا ہے، لہٰذا جو امور اصل کے زیر تصرف ہوں گے

وہ قاضی کے زیر تصرف ہوں گے۔"

چوتھا موقف یہ ہے کہ قاضی شرع (اعلم علماے بلد) جن امور میں اسے تفویض قضا کرے گا ان میں وہ فیصلے کر سکے گا، اگر وہ اسے مطلق قضا کا اختیار دے تو ممکنہ تمام امور میں وہ فیصلے صادر کرے گا، یہ موقف ہے حضرت مولانا عارف اللہ صاحب فیضی کا۔

پانچواں موقف یہ ہے کہ جو امورِ دینیہ مسلمانوں کے اجتماعی مفاد سے متعلق ہیں، ان سب میں اسے قضا و تفویض قضا کا اختیار شرعاً حاصل ہے۔ یہ راے مولانا غلام جیلانی مصباحی کی ہے۔

یہ ہے مقالات کا خلاصہ۔ اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب رہ جاتے ہیں:

تنقیح طلب امور................

(۱) اعلم علماے بلد کا دائرۂ قضا و عمل کیا ہے، پورا ضلع، یا صرف ایک شہر جہاں وہ رہتا ہے، یا شہر اور اس کے مضافات بھی، یا وہ خطہ و علاقہ جہاں کا اُسے اربابِ حل و عقد نے قاضی بنایا ہے؟

(۲) مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاقِ راے سے اس کا دائرۂ ولایت اپنے قطر سے تجاوز کر کے مختلف اضلاع یا پوری ریاست یا پورے ملک کو عام ہو سکتا ہے؟

(۳) اگر اربابِ حل و عقد کے اتفاقِ راے سے ایک شخص پورے ضلع یا پورے صوبہ یا پورے ملک کا قاضی ہو سکتا ہے تو کیا اس کا اعلان پورے حدودِ قضا میں بغیر کسی طریق موجب کو اختیار کیے ہوئے معتبر ہوگا؟ یا قاضی جس شہر میں رہتا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے شہروں میں اس کا اعلان معتبر ہونے کے لیے طریق موجب درکار ہے؟ واضح رہے کہ یہاں وہی اعلانِ قاضی زیرِ بحث ہے جو انتظامِ مملکت مثلاً عزل و نصب سے متعلق نہ ہو۔

(۴) قاضی نے اپنی حدودِ قضا سے باہر رہ کر بوجہِ شہادتِ شرعیہ کوئی فیصلہ کیا، اور اس کا اعلان جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی فون، فیکس، وغیرہ سے کیا، تو کیا وہ اعلان اس کی حدودِ قضا میں نافذ العمل ہوگا؟

(۵) اگر قاضی کو اپنی حدودِ ولایت سے باہر رہ کر اپنے دائرۂ ولایت کے لیے کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے تو کیا جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ کسی پیش آمدہ مسئلے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب و خلیفہ بنا سکتا ہے؟

(۶) کن امور میں اسے قضا و تفویضِ قضا کا اختیار ہے، صرف وہی امور جن میں کوئی قانونی مزاحمت نہ ہو، یا حدود و قصاص اور ان کے علاوہ عبادات، معاملات، غرضے کہ سارے ہی امور میں اسے یہ اختیار ہے، یا یہ کہ اس کے دائرۂ اختیار میں صرف وہی امور ہیں جو خالص حقوق اللہ سے متعلق نہ ہوں؟

قُضاۃ اور ان کے حدودِ ولایت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم —— حامدًا و مصلّیاً و مسلّمًا

مبحث کا تعین: قاضی ایک تو وہ ہے جس کو کسی سلطانِ اسلام نے مقرر کیا ہو۔ یہاں بحث اس قاضی سے متعلق ہے جو ایسے بلاد میں ہو جہاں سلطنت اسلامی نہ ہو اور امور دینیہ میں «اعلم علماے بلد» ہونے کے باعث مرجع ہو بلفظ دیگر جو اپنے علم و فقہ کے باعث قضا کے لیے منتخب بانتخاب الٰہی ہو۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

"جہاں سلطنتِ اسلام نہیں وہاں امامتِ عامہ اس شہر کے اعلمِ علماے دین کو ہے۔ جہاں یہ بھی نہ ہو وہاں بہ مجبوری عام مسلمان جسے مقرر کر لیں... ان شہروں میں کہ سلطانِ اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے، اعلم علماے بلد کہ اس شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ ہو، نماز کے مثل مسلمانوں کے دینی کاموں میں ان کا امام عام ہے۔" (۱)

اسی میں دوسری جگہ ہے:

"اور جہاں اسلامی ریاست اصلاً نہیں وہاں اگر مسلمانوں نے باہمی مشورہ سے کسی مسلمان کو اپنے فصلِ مقدمات کے لیے مقرر کر لیا تو وہی قاضی شرعی ہے۔

في جامع الفصولين: وأمّا في بِلادٍ عليها ولاةٌ كفّارٌ فيجوز لِلمسلِمين إقامة الجمعِ والأعيادِ، و يصِير القاضِي قاضِيًا بِتراضِي المسلِمين.

اور اگر ایسا نہ ہو تو شہر کا عالم کہ عالم دین و فقیہ ہو (قاضی شرعی ہے۔ن) اور اگر وہاں چند علما ہیں تو جو ان سب میں زیادہ علم دین رکھتا ہو، وہی حاکم شرع و والیِ دینی اسلام و قاضی وذی اختیار شرعی ہے۔ مسلمانوں پر واجب کہ اپنے کاموں میں اس کی طرف

---

(۱) فتاویٰ رضو یہ، باب الامامۃ ۳/ ۲۰۵. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں"۔(۱)

عالم و فقیہ سے مراد: فقیہ سے مراد وہ سنی صحیح العقیدہ عالم دین ہے جو کثیر فروع فقہیہ کا حافظ ہو اور پیش آمدہ مسائل کے احکام صحیحہ، رجیحہ، مفتیٰ بہا مذہب کی کتبِ معتمدہ سے نکال سکے اور اعلم علمائے بلد وہ سنی صحیح العقیدہ فقیہ ہے جو اپنے علاقے کے فقہا میں سب سے زیادہ احکامِ شرعیہ فرعیہ مفتیٰ بہا کا عالم اور مرجع فتوی ہو۔

(ماخوذ از تحریر، رد المحتار، فتاوی رضویہ وغیرہ)

فتاوی رضویہ وغیرہا کتب سے عالم و فقیہ کی تعریف، اعلم علمائے بلد کی تعیین اور بحیثیت قاضی من جانب اللہ اس کے تقرر کی توضیح کے بعد یہ بحث شروع ہوئی کہ ایک قاضی کا دائرۂ ولایت و عمل کیا ہوگا؟ مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک شہر کے اعلم علما کا دائرۂ قضا و عمل اس کا اپنا شہر اور اس کے قرب و جوار کا علاقہ ہے اور اعلم علمائے ضلع کا دائرۂ قضا و عمل پورا ضلع ہے۔ اور اعلم علمائے ریاست کا دائرۂ قضا و عمل پوری ریاست ہے اور اعلم علمائے ملک کا دائرۂ قضا و عمل پورا ملک ہے۔

"اعلم علمائے بلد" کا دائرۂ قضا و عمل مختلف اضلاع کے اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے اپنے قطر سے تجاوز کر کے متعدّد اضلاع یعنی کمشنری بلکہ ریاست کو بھی عام ہو سکتا ہے یوں ہی پورے ملک کے قاضی کا تقرر بھی اربابِ حل و عقد کے اتفاق سے ہو سکتا ہے۔

اس کا ماخذ درج ذیل عبارتیں ہیں:

"ان شہروں میں کہ سلطان اسلام موجود نہیں اور تمام ملک کا ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے" (فتاوی رضویہ)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام ملک کے اربابِ حل و عقد کا ایک عالم پر اتفاق ہو جائے تو وہ پورے ملک کا قاضی ہوگا۔

حدیقہ ندیہ کی عبارت "فإن عسر جمعهم على واحد استقل كل قطر. إلخ". بھی اس امر کی شاہد ہے۔

ان عبارات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی اعلم علمائے بلد ہو، یا اعلم علمائے ملک مگر اس پر سب کا اتفاق نہ ہو سکے تو اسے اپنے فیصلوں کی تنفیذ اور امور قضا کی سماعت اپنے ہی ضلع کی حد تک محدود رکھنی چاہیے۔ الّا یہ کہ اہم دینی ضرورت پیش آجائے۔

سوال: اس زمانہ میں پوری ریاست اور پورے ملک کے لیے قاضی کا تقرر کیسے ہوگا؟

جواب: یہ حق علما و اربابِ حل و عقد کا ہے۔ لیکن اگر اربابِ حل و عقد اپنی ذمہ داری سے غافل ہوں،، کسی اہل کا تقرر بحیثیت قاضی ضلع، یا قاضی ریاست یا قاضی ملک نہ کریں تو جس کی طرف عام طور پر مسلمان اپنے دینی امور کے لیے رجوع کریں اسے بحیثیت قاضی یہ ذمہ داری سنبھال لینی چاہیے تاکہ مسلمانوں کے دینی امور اور خصوماتِ متعلقہ بہ قضا معلق نہ رہیں۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

"رجوع مسلمین بلد بسوے او در خصومات، و ترافع باو در قضایا، و رضا بحکمش در فیصلہا برائے قضائے شرعی او بسند

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب القضاء والدعاوی، ۷/ ۳۲۸. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

ست کہ بہمچو حالت تراضی مسلمین نائب مناب تقلید و تولیۂ سلطان دین ست"۔(۱)

بعض مقالہ نگار حضرات نے یہ تحریر کیا تھا کہ پورے ملک کا ایک قاضی تو ہو سکتا ہے مگر اس کا اعلان ہلال صرف اس کے شہر اور اس کے گرد و نواح کے لیے قابلِ عمل ہوگا۔ اس سے زیادہ کے لیے کتاب القاضی الی القاضی بشرائط معلومہ یا ایسے ہی کسی طریقِ موجب کا اختیار کرنا ضروری ہے۔ اس کے باعث اس مسئلہ پر بحث و تمحیص کے بعد یہ طے ہوا کہ:

چاند کا شرعی ثبوت بلاشبہ ان ہی مقررہ طریقوں سے ہوگا جو کتب مذہب میں مذکور ہیں۔

یعنی (۱) رویت (۲) شہادت (۳) شہادت علی الشہادۃ (۴) شہادت علی القضا (۵) استفاضہ (۶) کتاب القاضی الی القاضی۔

دوسرا کام یعنی شرعی ضابطوں کے مطابق **ثبوت فراہم ہو جانے کے بعد چاند کا لوگوں میں اعلان** اور اس کی تشہیر، اس کے لیے شہادت کی یا معلن کے عادل ہونے کی شرط ہرگز نہیں۔

عالمگیری میں ہے:

"خبر منادي السلطان مقبول عدلا كان أو فاسقا." (۲)

چاند کا شرعی ثبوت ہو جانے کے بعد ذمہ دار قاضی اعلان کے لیے لاؤڈ اسپیکر، ریڈیو، ٹیلی فون، فیکس وغیرہ آلاتِ جدیدہ کا سہارا لے سکتا ہے۔ البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ ان ذرائع کو ممکنہ حد تک ناخدا ترسوں کے دھوکا، فریب اور جھوٹ کے اندیشے سے محفوظ رکھا جائے تاکہ سننے والوں کو اعلان کے صدق و صحت کا غلبۂ ظن حاصل ہو۔ یا ایسی تدبیر بتا دی جائے جس کے ذریعہ سننے والے یہ تصدیق حاصل کر سکیں کہ یہ اعلان ہمارے قاضی یا قاضی القضاۃ ہی کا ہے دوسرے کا نہیں۔ مثلاً لاؤڈ اسپیکر سے اعلان اپنے شہر تک محدود رکھے، فیکس کو اپنی اصل تحریر میں لکھے، یا کم از کم قلمی دستخط ثبت کرے اور اپنے اور اپنے بعض معتمدین کے موبائل و فون نمبر بھی بیان کر دے، جن کے ذریعہ سننے والے تصدیق حاصل کر سکیں۔

اور اگر قاضی القضاۃ ریڈیو کے ذریعہ اعلان کرے تو اسے درج ذیل تدابیر اختیار کر کے قابل اعتبار بنائے۔

(الف) اپنا فیصلہ اپنی نگرانی میں ٹیپ کرائے اور دوبارہ سن کر یہ وثوق حاصل کر لے کہ فیصلہ صحیح ٹیپ ہوا ہے۔

(ب) پھر اپنی یا اپنے معتمد خاص کی نگرانی میں ریڈیو سے وہی ٹیپ بلا ترمیم نشر کرائے۔

(ج) اس اعلان میں اپنا نام، عہدہ، پتہ بھی بتا دے۔ اسی طرح اپنا اور اپنے چند معتمد اشخاص کے ٹیلی فون اور موبائل نمبر بھی دو تین بار صاف صاف بیان کر دے اور بتائے کہ یہ اعلان میرا ہی ہے جو پوری احتیاط کے ساتھ نشر ہو رہا ہے جو شخص مزید

---

(۱) فتاویٰ رضویہ ۷/ ۳۳۳. ملخصاً، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۰۹، کتاب الکراھیۃ، الباب الاول فی العمل بِخَبَرِ الواحد، کوئٹہ، پاکستان پاکستان

اطمینان کرنا چاہے وہ مذکورہ نمبروں پر دریافت کر کے تصدیق حاصل کر سکتا ہے۔

(د) اس پورے ٹیپ میں اعلان ہلال کے علاوہ کوئی دوسرا مضمون ٹیپ نہ ہو۔

(ان تمام شرائط کو بروے کار لانے کے لیے ریڈیو اسٹیشن چند گھنٹے کے لیے کرایے پر لے کر سب کچھ خاص اپنے اہتمام میں کرایا جائے۔)

تنبیہ : ہندوستان میں ابھی کوئی قاضی القضاۃ مقرر نہیں اور ضلعی پیمانے کے قضاۃ ریڈیو سے اعلان کریں تو پورے ملک پر وہ اعلان نافذ نہ ہوگا، لیکن بے چینی پورے ملک میں پھیل جائے گی، علاوہ ازیں ایسے محتاط اور باوثوق طور پر اعلان کا موقع یہاں فراہم بھی نہیں اس لیے یہاں ابھی ریڈیو سے اعلان ہلال کی اجازت نہیں جس ملک میں قاضی القضاۃ ہوں اور سب شرطیں مہیا ہوں یا ہندوستان میں جب یہ سب باتیں متحقق ہو جائیں تو عمل کی اجازت ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ [1]

قاضی القضاۃ کا ایک شہر سے کیا ہوا اعلان پورے ملک میں نافذ ہوگا۔

لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد فحكمه نافذ في الجميع. في الهندية: وهو نظير كتاب سائر الرعايا. [2] إلخ.

فتح القدیر اولِ کتاب القاضی میں ہے:

لأن إخبار القاضي لا يثبت حجة في غير محل ولايته. اهـ. [3] (مفهوم هذا: أن إخبار القاضي يثبت حجة في محل ولايته).

عنایہ شرح ہدایہ اولِ کتاب القاضی میں ہے:

وقول القاضي في غير موضع قضائه كقول واحد من الرعايا. اهـ. [4]

عالمگیری میں ہے:

إذا قلد السلطان رجلا قضاء يوم يجوز و يتأقت ، و إذا قيده بالمكان يجوز، و يتقيد بذلك المكان. (۵)

بدایۃ المجتہد میں ہے:

---

(۱) خیال ہے کہ کچھ دیر کے لیے ریڈیو اسٹیشن کرایے پر لے کر خاص اپنے اہتمام میں کام ہو تو اعلان حسب منشا صحیح طور پر نشر ہو سکتا ہے۔

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۳، ص:۳۹۶، کتاب آداب القاضی ، الباب الثالث والعشرون ،کوئٹہ، پاکستان

(۳) فتح القدير، ج:۷، ص:۲۶۸، أول باب كتاب القاضي إلى القاضي، پور بندر، گجرات.

(۴) عنايه، مطبوع مع فتح القدير ، ج:۷، ص:۲۹۲، باب كتاب القاضي إلى القاضي، مكتبة التجاريه ، مكة المكرمة.

(۵) عالمگیری، ج:۳، ص:۳۱۵، كتاب آداب القاضي، الباب الخامس فى التقليد والعزل، كوئٹه، پاکستان

وروى المدنيون عن مالك : أن الرو ية لا تلزم بالخبر عند غير أهل البلد الذي وقعت فيه الرو ية إلا أن يكون الإمام يحمل الناس على ذلك، و به قال ابن الماجشون و المغيرة من أصحاب مالك، وأجمعوا أنه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالأندلس والحجاز. (۱)

فتح الباری، باب:۱۱، کتاب الصوم میں ہے:

وقال ابن الماجشون: لا يلزمهم بالشهادة إلا لأهل البلد الذي ثبتت فيه الشهادة إلا أن يثبت عند الإمام الأعظم، فيلزم الناس كلهم؛ لأن البلاد في حقه كالبلد الواحد إذ حكمه نافذ في الجميع. (۲)

حدیث شریف میں ہے:

يا بلال! أذِّن في الناس.

● ریڈیو سے قاضی القضاۃ کا اعلان پورے ملک میں نافذ نہ ہونے پر فتاوی عالمگیری کی درج ذیل عبارت سے تمسک کیا جاتا ہے، اس لیے اس پر تھوڑی گفتگو مناسب ہے۔

فتاوی عالمگیری جلد سوم میں ہے:

"ذكر في كتاب الأقضية: إن كتب الخليفة إلى قضاته، إذا كان الكتاب في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها.

و أما كتابه: أنه ولّى فلانا، أو عزل فلانا فيقبل عنه بدون تلك الشرائط، و يعمل به المكتوب إليه إذا وقع في قلبه أنه حق و يمضي عليه". اه.

ترجمہ: "خلیفہ نے اپنے قاضیوں کو خط لکھا (تو اس میں تفصیل ہے)۔

☆ اگر وہ خط اس کے پاس گواہی دینے والے دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ کے بارے میں، بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي ہو تو وہ کتاب القاضی کی مذکورہ شرطوں کے بغیر نہیں قبول کیا جائے گا۔

☆ اور اگر وہ خط عزل و نصب کے تعلق سے ہے کہ فلاں کو والی بنایا، یا فلاں کو معزول کیا تو وہ بغیر شرائطِ مذکورہ کے مقبول ہوگا، اگر مکتوب الیہ کا اس پر دل جمے کہ یہ خط خلیفہ ہی کا ہے تو اس پر عمل کرتے ہوئے اسے جاری کر دے"۔ (۳)

---

(۱) بداية المجتهد ص:۲۸۷، ۲۸۸، ج:۱، كتاب الصيام، مبحث الركن الأول

(۲) فتح الباری، ج:٤، ص:١٥٥، كتاب الصوم، باب ١١، قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال إلخ. قديمى كتب خانه، كراچى

(۳) فتاوى عالمگيرى، جلد ۳، ص:۳۹٦، كتاب آداب القاضى، الباب الثالث والعشرون، كوئٹه، پاكستان

اس عبارت میں پہلی شرط "إن كتب الخليفة" کی جزا محذوف ہے۔ چاہیں تو وہ جزا "ففيه تفصيل" مانیں یا اس کے ہم معنی کچھ اور۔

اور دوسری شرط "إذا كان الكتاب في الحكم" کی جزا "لا يقبل إلا بالشرائط التي ذكرناها" ہے۔
یہ شرط دو قیدوں کے ساتھ مقید ہے۔ (۱) في الحكم بشهادة شاهدين شهدا عنده. (۲) بمنزلة كتاب القاضي إلى القاضي.

جب یہ شرط ان دونوں ضروری قیود کے ساتھ پائی جائے گی تب اس پر "لا يقبل إلا بالشرائط" کا حکم جاری ہوگا اور اگر کوئی بھی ایک قید مرتفع ہوئی تو شرط کا تحقق نہ ہوگا، لہٰذا اس پر "لا يقبل إلا بالشرائط" کا حکم بھی جاری نہ ہوگا، کہ إذا فات الشرط فات المشروط تسلیم شدہ ضابطہ ہے۔ اب اگر خلیفہ کا خط بمنزلۂ کتاب القاضی نہ ہو، جس سے مقصود اثبات حکم ہوتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم کے اعلان کے لیے ہو تو وہاں کتاب القاضی کے شرائط کا لحاظ ضروری نہ ہوگا۔

(ا)- فتاوی عالمگیری کی عبارت "في الحكم بشهادة شاهدين" کا مفہوم ہے "دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ کے بارے میں"۔ اس کو یہ لازم نہیں ہے کہ خلیفہ نے فیصلہ صادر کر دیا، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خلیفہ نے "فیصلہ کے بارے میں" شہادت لی اور اس کی تنفیذ کے لیے اپنے خط کے ذریعہ نقل شہادت کیا، اس طور پر یہ خط خلیفہ کے کیے ہوئے فیصلے سے متعلق نہ ہوا۔ ایسے خط کو فقہا «کتاب حکمی» کہتے ہیں اور فیصلہ بھیجے تو اسے «سجل» کہتے ہیں۔ مانع کے لیے اسی قدر کافی ہے۔

اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خلیفہ نے اپنا فیصلہ لکھ کر بھیجا تو بھی وہ "بمنزلۂ کتاب القاضی الی القاضی" کی قید سے مقید ہے۔ مگر یہ کہاں ہے کہ اعلان کے لیے بھیجا، جس سے اعلان کا غیر معتبر ہونا ثابت ہو جائے۔ واقعہ یہ ہے کہ خلیفہ سارے عالم اسلام کا فرماں روائے اعظم ہوتا تھا، اس کی خدمت میں کسی بھی ریاست بلکہ کسی بھی ملک کا مقدمہ دائر ہو سکتا تھا۔ اب اگر اس نے کسی ملک یا کسی ریاست کے مقدمہ کا فیصلہ کر کے تنفیذ کے لیے اپنے قاضی کو خط لکھا تو خصم کہہ سکتا تھا کہ "یہ کتاب الخلیفہ نہیں ہے بلکہ مدعی نے جعل سازی کی ہے" اور اُس زمانے میں یہ آسانی نہ تھی کہ فوراً جانبین سے رابطہ قائم کر کے تحقیق پھر تصدیق حاصل کر لی جاتی، اس لیے خلیفہ اگر کسی شہر کے قاضی کے ذریعہ تنفیذ کرنا چاہتا تو اسے کتاب القاضی الی القاضی کے شرائط کی پابندی ضروری تھی تاکہ خصم کو مجال انکار نہ رہے اور خلیفہ کا فرمان رد ہونے سے محفوظ رہے۔

یہاں یہ امر بھی واضح رہے کہ خلیفہ پر قطعی یہ لازم نہیں کہ دیگر بلاد میں اپنے فیصلہ کو نافذ کرنے کے لیے انھیں بلاد کے قاضیوں کو واسطہ بنائے، بلکہ اسے اس کا بھی اختیار ہے کہ اپنے کسی آدمی کو تنفیذ کے لیے وہاں بھیج دے۔

فتاوی عالمگیری کے جزئیہ میں: "إن كتب الخليفة إلى قضاته" کا لفظ ہے جس سے عیاں ہے کہ اگر اپنے کسی شہر کے قاضی کو لکھے اور اس کا خط دو گواہوں کی شہادت پر فیصلہ سے متعلق "بمنزلۂ کتاب القاضی الی القاضی" ہو تو شرائط کتاب القاضی کی رعایت کرے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی شہر کے آدمی پر اپنا حکم نافذ کرنے کے لیے وہ وہاں کے قاضی ہی کا پابند ہے۔ دونوں میں بڑا فرق ہے۔

● جدید ذرائع ابلاغ سے ثبوت ہلال کے اعلان کو غیر معتبر ثابت کرنے کے لیے سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ و

الرضوان کے اس فتوے سے بھی استناد کیا جاتا ہے۔

"بعض لوگوں نے پیلی بھیت کے واسطے چاہا اور ان کو جواب دے دیا گیا کہ جب تک دو شاہد عدل لے کر نہ جائیں پر چہ کافی نہ ہوگا اور بلاد بعیدہ کو کیوں کر بھیجے جاتے۔"(۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ پیلی بھیت کے لیے پر چہ نہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اسے اپنے حدود قضا میں شمار نہ کیا۔ دوسرا ضلع ہونے کی وجہ سے وہاں کے قاضی کے لیے دو شاہدوں کے ساتھ کتاب القاضی لے جانے کی ضرورت محسوس کی۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ اگر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنا دائرۂ قضا صرف ایک ضلع بریلی تک محدود سمجھا تو صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو پورے غیر منقسم ہندوستان کا قاضی کیسے مقرر کیا؟

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ پیلی بھیت پر چہ بھیجنے سے انکار اور بریلی شریف میں پر چہ تقسیم کرانے کا واقعہ عید ۱۳۳۳ھ کا ہے۔ اسی پر چہ سے متعلق بلند شہر سے ۲۹؍ ربیع الآخر ۱۳۳۴ھ میں سوال آیا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی علیہ الرحمۃ والرضوان بقید حیات تھے۔ وہ اعلیٰ حضرت کے معاصر، اعلیٰ حضرت سے عمر میں بہت زائد اور پورے پیلی بھیت کے اعلم علما بلا اختلاف تھے اس لیے پیلی بھیت کو ان کے دائرۂ قضا میں ماننا اور اپنے دائرۂ قضا سے خارج جاننا عین مطابق واقعہ ہے۔

اس زمانے میں بدایوں، رام پور وغیرہ میں بھی اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بہت سے معاصر و مخالف سنی علما موجود تھے جن کے حدود میں ان ہی کا حکم چلتا تھا اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ ان حدود سے تعرض نہ کرتے تھے، بلکہ بعض معاملات میں مسلم ریاست رام پور وغیرہ کے قاضی وحاکم کی جانب رجوع کی ہدایت بھی "فتاوی رضویہ" میں مذکور ہے۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

"یہ مسئلہ پیلی بھیت کا ہے اور وہاں ان صفات مذکورہ کا کوئی عالم نہیں سوا مولانا محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی دامت فیوضہم کے، تو ان کی طرف رجوع لازم اور ان پر واجب کہ بعد غور تمام و تحقیقاتِ تام جملہ مسائل مذکورہ و مصالح نابالغین و مالہم و ما علیہم پر نظرِ غائر فرما کر حزم و احتیاط کامل سے کام لیں اور ذی رائے، دین دار اہل سنت، عمائد شہر کو رائے و شوریٰ میں شریک کریں۔ و باللہ العصمة و التوفیق و اللہ سبحانه و تعالیٰ أعلم.(۲)

اس لیے یہ ماننا قطعاً مطابق واقعہ نہیں کہ اس وقت امام احمد رضا قدس سرہ اپنے کو پورے ملک کا قاضی القضاۃ مانتے تھے اور اپنا حکم قضا پورے ملک کے لیے واجب العمل جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ شعبان ۱۳۳۹ھ میں جب آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ برٹش حکومت اب زوال پذیر ہے اور اسلامی ریاستیں بھی ختم ہو سکتی ہیں اور مسلمانوں کے لیے اپنے معاملات کا تصفیہ دشوار ہوگا تو اس مسئلہ پر کئی دن غور کیا پھر ایک دن کمرے میں فرش بچھوایا، تخت لگوایا، صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو تخت پر بٹھایا اور

---

(۱) فتاوی رضویہ ص: ۵۳۲، ج: ۴، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاوی رضویہ ج ۵، ص: ۸۸۸-۸۸۹، رضا اکیڈمی بمبئی

لوگوں کی موجودگی میں یہ اعلان فرمایا کہ اللہ رب العزت کی جانب سے مجھے جو حق ملا ہے اس کے باعث میں مولانا امجد علی صاحب کو پورے ملک کا قاضی بناتا ہوں اور مولانا مصطفیٰ رضا و مولانا برہان الحق کو ان کا نائب و معاون مقرر کرتا ہوں۔

(یہ بیان حضرت برہان ملت علیہ الرحمۃ کے مضمون، شائع شدہ مفتی اعظم نمبر، استقامت کان پور اور صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کی خود نوشت سوانح عمری میں موجود ہے)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آخر سالِ حیات میں جب اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے بعض حضرات نے گزارش کی تو اس وقت کئی دن غور و خوض کے بعد اپنی قرار واقعی حیثیت کے مطابق عمل شروع کرتے ہوئے اپنے تلمیذ و مرید، اَفقہِ علماے موجودین صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ کو قاضی بنایا۔ یہ واقعہ بہت بعد کا ہے چھ سال قبل جو معاملہ ہوا اس کی وجہ وہی ہے کہ اپنا دائرۂ عمل بریلی تک محدود رکھا اور محدث سورتی علیہ الرحمۃ کے دائرۂ عمل کے لیے کتاب القاضی الی القاضی ضروری قرار دیا۔ دوسری جانب تحقیق و تفتیش کی دشواری اور احتیاط پسندی کی توجیہ بھی معقول ہے۔

آج قاضی القضاۃ کا اعلان ریڈیو سے نشر ہونے کے ساتھ فوراً پورے ملک میں پھیل کر نافذ ہو سکتا ہے اور دوسرے کسی بھی مقام سے فون، موبائل وغیرہ کے ذریعہ صحتِ اعلان کی جانچ بآسانی ہوسکتی ہے۔ ان حالات میں محتاط اور باوثوق ذرائع اختیار کرنے کے باوجود اعلان مذکور کو پورے ملک میں ناقابل عمل قرار دینے کے لیے کوئی قوی اور صریح دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلے میں مولانا محمد حنیف خاں بریلوی نے مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب و مولانا بہاء المصطفیٰ قادری کے حوالہ سے یہ بھی بتایا کہ سرکار مفتی اعظم ہند علیہ الرحمۃ کا اعلان بریلی ضلع کے مختلف مقامات مثلاً بہیڑی وغیرہ میں ایک تحریر کی شکل میں لے کر ایک دو آدمی جاتے اور ہر جگہ اس کے مطابق اعلان و عمل ہوتا۔ وہ تحریر نہ بطور کتاب القاضی الی القاضی ہوتی، نہ ہی اس کی شرطوں کی کوئی رعایت ہوتی۔

مولانا محمد حنیف خاں رضوی نے بتایا کہ متعدّد حضرات سے مجھے معلوم ہوا کہ آج بھی بریلی شریف میں دیگر مقامات کے لیے اعلانِ ہلال کا وہی طریقہ رائج ہے جو سرکار مفتی اعظم ہند کے زمانے میں تھا۔ اس سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ قاضی اپنے دائرۂ قضا میں اعلان کے لیے کتاب القاضی الی القاضی کی شرائط کا پابند نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تقرر قضاۃ کے سلسلے میں ایک تجویز یہ پیش ہوئی کہ فرد کو قاضی بنانے کے بجاے علما کے ایک بورڈ کو قاضی مقرر کریں اور ایک بورڈ میں کم از کم تین منتخب علما شامل ہوں، ایک بورڈ صوبائی سطح کا ہو اور کچھ بورڈ کمشنری سطح کے ہوں۔

جن علاقوں میں مدارس اہل سنت پائے جاتے ہیں ان علاقوں میں ایسے مدرسے میں ''مجلس قضا'' قائم کریں جہاں لوگ بآسانی پہنچ سکیں اور فقہ سے شغف رکھنے والے باصلاحیت اور باعمل تین علما کا بورڈ قائم کریں، اگر ضرورت ہو تو انھیں قضا کی تربیت بھی دی جائے۔

جن مدارس کی طرف مسلمانوں کا رجوع زیادہ ہو ان کا دائرہ قضا بھی اسی لحاظ سے وسیع رکھنا چاہیے، ثبوت ہلال کے

مسئلے میں زیادہ توسیع نہ دی جائے لیکن فسخ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج، وبوجہِ تعسّرِ نفقہ، وبوجہِ جنون وعنّت اور ان جیسے دوسرے مسائل میں دائرۂ قضا اتنا وسیع کر دیا جائے کہ ریاستی سطح پر مسلمانوں کے خصومات وقضایا آسانی کے ساتھ فیصل ہو سکیں اور انھیں در بدر بھٹکنا نہ پڑے۔ البتہ یہ وسعت صرف "مرکزی مجلس قضا" تک محدود رہے، یا پھر کم از کم کمشنری سطح پر ایسے مقدمات کی سماعت اور فیصلے کے لیے مجلس قضا قائم کر دی جائے۔ مگر ہر صوبے میں کمشنری سطح پر مجلس قضا کا قیام قحط الرجال کی وجہ سے دشوار ہے۔

اور رویت ہلال کے مسئلے میں بھی یہ توسیع ہونی چاہیے کہ ایک مجلس قضا کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل قرار پائے۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ

(۱) نمائندہ مدارس میں فقہ سے شغف رکھنے والے تین علما پر مشتمل مجلس قضا قائم کی جائے، ساتھ ہی ان کے لیے قضا کی ٹریننگ کی سہولت بھی فراہم کی جائے۔

(۲) رویتِ ہلال کے مسئلے میں ان کا اعلان کم از کم پورے ضلع میں قابلِ عمل مانا جائے۔

(۳) فقدان زوج اور تعسُّر نفقہ وغیرہا وجوہ کے باعث فسخ نکاح، یا تفریق بوجہ لعان ومصاہرت، یتیموں کے لیے وصی کا تعین، جمعہ وعیدین کے لیے امام وخطیب کا تقرر، زکاۃ ودیگر صدقات واجبہ کی وصولی کے لیے عاملین کا تقرر اور اس طرح کے دوسرے امور کے لیے "مرکزی مجلس قضا" کا دائرہ کم از کم ایک یا دو چند ریاستوں کو عام ہو۔ اور دو چند ریاستوں سے مراد ایسی ریاستیں ہیں جہاں مجلس قضا قائم نہ ہو سکے جیسے سِکّم، میگھالیہ، ناگالینڈ وغیرہ۔

مرکزی مجلس قضا کی حیثیت قاضی القضاۃ کی ہو جو اہل افراد کی شوریٰ سے ضلعی مجلس قضا میں حسبِ ضرورت ترمیم اور جزوی عزل ونصب کر سکے۔

اور ضلعی مجلس قضا کی حیثیت نائب قاضی کی مانی جائے، جو مرکزی مجلس کے ماتحت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مجلس قضا قانونی ممانعت والے مقدمات مثل حدود وقصاص کے سوا تمام امور کے مقدمات کا فیصلہ کر سکتی ہے، البتہ کچھ امور ایسے ہیں جن کے تعلق سے صرف قاضی شریعت یا مجلس قضا کا فیصلہ ہی قابل تنفیذ ہو سکتا ہے۔ ایسے امور بھی کثیر ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

(۱) فسخ نکاح بوجہ فقدان زوج۔
(۲) فسخ نکاح بوجہ تعسُّر نفقہ۔
(۳) فسخ نکاح بوجہ جنون۔
(۴) فسخ نکاح بوجہ عِنَّت۔
(۵) فسخ نکاح بوجہ خیار بلوغ۔
(۶) تفریق بین الزوجین بوجہ لعان۔
(۷) تفریق بوجہ حرمت مصاہرَت۔
(۸) صغیر وصغیرہ بے ولی کا نکاح۔
(۹) یتیم بلا ولی کے وصی کا تقرر۔
(۱۰) جمعہ وعیدین کے امام وخطیب کا تقرر۔
(۱۱) عامل کا تقرر۔

اور ان کے سوا بھی دوسرے بہت سے امور جن کی تفصیل فتاوی رضویہ جلد ۷ رسالہ: الھبۃ الاحمدیہ میں ہے۔

فتاوی رضویہ میں ہے:

”مسلمانوں کے معاملات اور اطفال مسلمین کے ولایات میں قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے...

غرض اسلامی ریاستوں میں قاضیان ذی اختیار شرعی کا موجود ہونا واضح اور جہاں اسلامی ریاست اصلا نہیں وہاں اگر مسلمانوں نے باہمی مشورہ سے کسی مسلمان کو اپنے فصل مقدمات کے لیے مقرر کر لیا تو وہی قاضی شرعی ہے۔ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے کاموں میں اس کی طرف رجوع کریں اور اس کے حکم پر چلیں۔**یتیمان بے ولی پر وصی اس سے مقرر کرائیں نابالغان بے وصی کا نکاح اس کی رائے پر رکھیں**“۔(۱)

”اپنی ان دینی ضرورتوں کو پوری کرنے کے لیے اپنی تراضی سے ان امور کا قاضی مقرر کر لینا اور نصبِ امام و خطیبِ جمعہ و امام عیدین و تفریق لعان و عنین و تزویج قاصرین و قاصرات بلا ولی و فسخ نکاح بخیار بلوغ و امثال ذلک امور جن میں کوئی مزاحمتِ قانونی نہیں اس کے ذمہ رکھنا بلا شبہہ میسر ہے، گورنمنٹ نے کبھی اس سے ممانعت نہ کی، جن قوموں نے اپنی جماعتیں مقرر کر لیں اور اپنے معاملات مالی و دیوانی قسم اول بھی باہم طے کر لیتے ہیں گورنمنٹ کو ان سے بھی کچھ تعرض نہیں۔“(۲)

مندوبین نے اس تجویز سے اتفاق کے ساتھ اس میں یہ ترمیم رکھی کہ مجلس قضا میں ایک شخص کی حیثیت صدر مجلس اور قاضی کی ہو، باقی دو نائب قاضی ہوں۔ اس کے بعد اس پر عمل در آمد کے لیے محنت اور تگ و دو کی ضرورت بتائی اور یہ طے ہوا کہ اس طرح اگر کام ہو جائے تو بہتر ہے ورنہ ہر علاقہ کے اعلم علما کو اپنی ذمہ داری کا احساس کرتے ہوئے معاملاتِ مسلمین کے تصفیہ و حل کا کام انجام دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک ضمنی بحث یہ در پیش آئی کہ دیہات میں قاضی اور قضا کا عمل ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ روایت نوادر کی روشنی میں دیہات کے اندر قاضی اور عملِ قضا ہو سکتا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔

اس کی دلیل درج ذیل جزئیات ہیں۔

(۱) قلّده قضاء بلد كذا، لا يدخل السّواد والقرى بلا نصّ عليه، و هذا على رواية النوادر مستقيم، لأنّ المصر شرط لنفاذ القضاء.(۳) وعلى غير رواية النوادر فلا يدخل القرى و إن نص عليه، لعدم نفاذ القضاء فيه، و المأخوذ رواية النوادر للحاجة.(۴)

---

(۱) فتاویٰ رضو یہ،ج:۷، ص:۳۲۸. ملخصًا رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضو یہ،ج:۷، ص:٥٠٤ . رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) هذا إذا قلّدهٗ مطلقاً أمّا إذا قلّده قضاء بلد مع السواد والقرىٰ فلا يكون المصر شرطا لنفاذ القضاء. ۱۲ المرتب غفرله

(۴) الفتاوى البزازية، ج:۱، علىٰ هامش الهندية، ج:۵، ص:۱۳۵ كتاب آداب القاضى ، الفصل الأول،

(۲) قضی في الرستاق نفذ لأن على رواية النوادر– وهو المأخوذ – المصر ليس بشرط لنفاذ القضاء. (۱)

(۳) المصر شرط لنفاذ القضاء فی ظاهر الرواية – وفي رواية النوادر لا، فينفذ في القرى، و في عقار لا في ولايته على الصحيح. خلاصة –و به يفتى–بزازيه. (۲)

(۴) قال شمس الأيمة السرخسي –رحمه الله تعالى– في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة – رحمه الله تعالیٰ– المصر شرط لنفاذ القضاء، وهكذا ذكر الخصاف –رحمه الله تعالی– و إليه أشار محمد –رحمه الله تعالى– في الكتاب، و عن أبي يوسف رحمه الله تعالى المصر ليس بشرط لنفاذ القضاء. (۳)واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال: قاضی نے اپنے حدود قضا سے باہر رہ کر بوجہ شہادت شرعیہ کوئی فیصلہ کیا اور اس کا اعلان جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی فون، فیکس وغیرہ سے کیا تو کیا وہ اعلان اس کے حدود قضا میں نافذ العمل ہوگا؟

جواب: قاضی اپنے حدود قضا سے باہر رہ کر اپنے حدود قضا کے لیے بھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

عنایہ میں ہے:

قول القاضي في غير موضع قضائه كقول واحد من الرعايا. (۴)

بحرالرائق میں ہے:

القاضي إنما يصير قاضيا إذا بلغ الموضع الذي قُلِّد فيه القضاء. اھ(۵)

واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال: اگر قاضی کو اپنے حدود ولایت سے باہر رہ کر اپنے دائرۂ ولایت کے لیے کوئی فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے تو کیا جدید ذرائع ابلاغ کے ذریعہ کسی پیش آمدہ مسئلے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی کو اپنا نائب بنا سکتا ہے؟

جواب: وہ قاضی جسے اپنا نائب مقرر کرنے کا حق شرعاً حاصل ہے وہ اپنے حدود قضا کے لیے جدید ذرائع ابلاغ مثلاً ٹیلی

کوئٹہ، پاکستان

(۱) الفتاوی البزازیة، ج:۱، علی هامش الهندية، ج:۵، ص:۱۷٤ كتاب آداب القاضی، الفصل الرابع، قبیل نوع فی اليمين المضافة، کوئٹہ، پاکستان

(۲) در مختار مع رد المحتار، اوائل كتاب القضاء، ج:۵، ص:۵۰۱، دار الفكر، بيروت

(۳) خانیه بر هامش هندیه، ج: ۲، ص: ٤۵۰، کتاب الدعوی والبينات، فصل فی من يجوز قضاء القاضی إلخ، کوئٹہ، پاکستان،

(۴) عنایه، مطبوع مع فتح القدير، ج:۷، ص ۲۹۲، باب كتاب القاضی إلى القاضی، مكتبة التجاريه، مكة

(۵) بحر الرائق، كتاب الحوالة، باب كتاب القاضی إلى القاضی وغيره، ج:۷، ص:۱۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

فون، فیکس، ای میل کے ذریعہ اپنا نائب و خلیفہ بنا سکتا ہے۔ البتہ جس کے پاس اس قسم کا فون، فیکس یا ای میل آئے وہ دوبارہ اصل قاضی سے رابطہ کر کے تحقیق کر لے کہ واقعتاً اسی کا فون، فیکس، ای میل ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

وظاهر إطلاقهم أن المأذون له بالإستخلاف صريحا أو دلالة يملكه قبل الوصول إلى محل قضائه كما يملكه بعده، وقد جرت عادتهم إذا ولوا ببلد السلطان قضاء بلدة بعيدة بإرسال خليفة يقوم مقامهم إلى حضورهم ، وقد سئلت عنها في سنة تسع و تسعين و تسع مائة فأجبت بذلك،والله الموفق(۱) والله تعالىٰ أعلم.

(۱) بحر الرائق، ج:۷، ص:۷، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت

تیرہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۲۰/ ۲۱/ ۲۲/ صفر ۱۴۲۷ھ

مطابق ۲۱/ ۲۲/ ۲۳/ مارچ ۲۰۰۶ء

بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ

بمقام امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹- مسائلِ حج

۳۰- دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

۳۱- آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

۳۲- تقلیدِ غیر، کب جائز، کب ناجائز؟

مسائلِ حج

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

مسائلِ حج

ترتیب: مولانا عبد الحق رضوی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ و حمدہ تعالیٰ و تقدس

حج مذہب اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں سے ایک رکن ہے اور عرف شرع میں حج نام ہے احرام باندھ کر نویں ذوالحجہ کو عرفات میں ٹھہرنے اور کعبہ معظّمہ کے طواف کا اور اس کے لیے ایک خاص وقت مقرر ہے کہ اس میں یہ افعال ادا کیے جائیں تو حج ہے اور وہ وقت ۹؍ ذو الحجہ سے لے کر ۱۲ ذوالحجہ تک ہے اور اس کا سبب کعبہ شریف ہے اسی لیے عمر میں صرف ایک بار حج فرض ہے حج کی فرضیت قطعی ہے جو اس کی فرضیت کا انکار کرے وہ کافر ہے۔ اور بر بنائے قول صحیح ۹ھ میں حج فرض ہوا۔

مسائل حج میں بعض مسائل وہ ہیں جو فقہاے اسلام کے درمیان مختلف فیہ ہیں ان کی تنقیح و تحقیق اور قول راجح کی تعیین لازم و ضروری ہے تاکہ امت مسلمہ بآسانی قول راجح پر عمل کر کے اپنے فریضۂ حج کو ادا کر سکے اور بعض مسائل حج وہ ہیں کہ حالات زمانہ کیوجہ سے اس میں دشواری اور الجھن پیدا ہو گئی ہے۔

(ا) نوع اول کے دو مسائل یہاں پر زیر غور ہیں: حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کے بارے میں اختلاف ہے جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز رقم طراز ہیں:

" لا اختلاف العلماء فی نفس جواز العمرة فی اشهر الحج". (۱)

اور فتاوی رضویہ کی درج ذیل عبارت سے متبادر ہوتا ہے کہ حجاج کرام ایک عمرے سے فراغت کے بعد جب مکہ معظّمہ میں اقامت پذیر ہوں اور آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہوں تو ان کے لیے عمرہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، فرماتے ہیں:

" اب یہ سب حجاج (قارن، متمتّع، مفرد کوئی ہو) کہ منیٰ جانے کے لیے مکہ معظمہ میں آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہیں ایام

(۱) فتاویٰ رضو یہ، ص: ٦٧٠، ج: ٤، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

اقامت میں جس قدر ہو سکے نرا طواف بے اضطباع ورمل وسعی کرتے رہیں باہر والوں کے لیے یہ سب سے بہتر عبادت ہے"۔ (۱)

اس لیے مقام اس کا مقتضی تھا کہ اگر اس وقت عمرے کی اجازت ہوتی تو اسے بھی ضرور ذکر فرماتے جیسا کہ حج سے فراغت کے بعد عمرہ کرنے کی خصوصی ہدایت فرماتے ہیں۔

اور منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

"و قدذکر فی اللباب ان المتمتع لایعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء علی ان المکی ممنوع من العمرة المفردة ایضا و قد سبق انه غیر صحیح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقی غیر ممنوع من العمرة فجازله تکرارها لانها عبادة مستقلة ایضا کالطواف "اھ(۲)

اور رد المحتار میں در مختار کے قول:" و اقام مکة حلالاً" کے تحت ہے

"تنبیه: افاد انه یفعل ما یفعله الحلال ، فیطوف بالبیت ما بداله و یعتمر قبل الحج، و صرح فی اللباب بانه لایعتمر: ای بناء علی أنه صار فی حکم المکی، و ان المکی ممنوع من العمرة فی اشهر الحج و ان لم یحج وهو الذی حط علیه کلام الفتح ، و خالفه فی البحر و غیره بانه ممنوع منها ان حج من عامه". (۳)

درج بالا دونوں عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ متمتّع غیر سائق الہدی مکہ معظّمہ پہونچ کر عمرے سے فارغ ہونے کے بعد قبل احرام حج مزید عمرے کر سکتا ہے۔

(۲) اگر کوئی شخص حج بدل کے لیے جا رہا ہے تو تمتع کر سکتا ہے یا نہیں، جب کہ حج کرانے والے کی طرف سے اس کی اجازت مل چکی ہو۔ شرح لباب میں علامہ علی قاری یہ فرماتے ہیں کہ حج بدل کرنے والے کے لیے تمتع جائز نہیں۔ دلیل میں وہ دو باتیں تحریر فرماتے ہیں:

اول: یہ کہ مشائخ کرام نے جہاں یہ بتایا ہے کہ حج بدل کے لیے بھیجنے والا شخص (آمر) اپنا عمل حج بدل کے لیے اپنے مقرر کردہ شخص کو یوں سپرد کرے تو اس بیان کو انہوں نے افراد اور قران دو ہی کے ذکر سے مقید کیا ہے جس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ تمتع کی اجازت نہیں دے سکتا ہے۔

دوم: یہ کہ حج بدل کی شرط یہ ہے کہ حج میقاتی اور آفاقی ہو جبکہ تمتع کرنے والا پہلے عمرہ ادا کرے گا۔ اور مکہ جا کر اس کا سفر ختم ہو جائے گا اب وہ جو حج ادا کرے گا مکی ہوگا آفاقی نہ ہوگا۔

لیکن لباب فصل نفقہ کے اواخر میں یہ ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص: ۷۰٤، ج: ٤، کتاب الحج، رضا اکیڈمی

(۲) منحة الخالق علیٰ هامش بحر الرائق، ص؛ ٦٤٢، ج: ٢، کتاب الحج، باب التمتع، دار الکت العلمیة، بیروت.

(۳) رد المحتار، ص: ٥٦٤، ج: ٣، باب التمتع من کتاب الحج، دار الکتب العلمیة، بیروت.

ینبغی له ان یفوض الامر إلی المامور فیقول: حُجّ عنی کیف شئت مفرداً أو قارنا او متمتعا. اھ[۱]

آمر کو چاہیے کہ معاملہ مامور کے سپرد کر دے اور یوں کہے کہ میری جانب سے تم جیسے چاہو حج کرو افراد یا قران یا تمتع"

اور اسی لباب کی ایک دوسری عبارت یہ ہے:

" لو امره بالقران او التمتع فالدم علی المامور". [۲]

اگر قران اور تمتع کا حکم دیا تو قربانی مامور کے ذمہ ہوگی۔ اور در مختار میں ہے:

(ودم القران) والتمتع (والجنایة علی الحاج) ان اذن له الآمر بالقران والتمتع والا فیصیر مخالفا فیضمن.

اور اسی کے تحت ردالمحتار میں ہے:

قوله " علی الحاج ای المامور اما الاول فلانه وجب شکراً علی الجمع بین النسکین و حقیقة الفعل منه ، و ان کان الحج یقع عن الآمر ، لانه وقوع شرعی لاحقیقی ، و اما الثانی فباعتبار انه تعلق بجنایته افاده فی البحر". [۳]

مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے جبکہ آمر کی طرف سے اس کی اجازت ہو جیسا کہ حج افراد و قران کر سکتا ہے۔

اور **نوع دوم** کے بھی دو مسائل یہاں زیر بحث ہیں: مثلاً دور حاضر میں ہوائی جہاز میں سیٹوں کی بکنگ اور فلائٹ کے آنے جانے کی تاریخوں کا تعین بہت پہلے سے ہو جاتا ہے اور فلائٹ کی تاریخ کو بدلوانا عام لوگوں کے بس سے باہر ہوتا ہے ایسی صورت میں عورت حیض و نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کیسے کرے جب کہ مکہ معظمہ میں اس کا قیام اس کے اختیار میں نہیں ہے اور اس کی فلائٹ مثلاً ۱۳؍۱۴؍ ذو الحجہ کو ہے اور طواف افاضہ حج کا رکن ہے بغیر اس کو ادا کیے اگر عورت وطن چلی جائے تو حج ہی ادا نہ ہوگا اور لازم ہوگا کہ عورت دوبارہ مکہ مکرمہ آئے اور طواف افاضہ کرے اور وہ عورت حلال نہ ہوگی اگرچہ اسی حالت پر برسوں گزر جائیں اور اس حالت میں طواف کر نہیں سکتی کیونکہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے، حیض و نفاس کی حالت میں طواف کرنے والی عورت پر بدنہ واجب ہے۔

اور میں سمجھتا ہوں کہ کوئی مفتی یہ حکم بھی نہیں دے سکتا ہے کہ تم حیض و نفاس کی حالت میں بیت اللہ شریف کا طواف کر لو اس لیے کہ ناپاکی کی حالت میں مسجد الحرام میں جانا اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنا دونوں ناجائز اور گناہ ہے اور کسی گناہ کا حکم کوئی مفتی نہیں دے سکتا ہے تو ایسی صورت میں کیا حیلہ اور تدبیر ہو سکتی ہے کہ عورت طواف افاضہ سے سبکدوش ہو سکے

---

(۱) لباب، ص:۲۵۲، فصل نفقة.

(۲) لباب، ص:۲۵۳، فصل: الدماء المتعلقة بالحج

(۳) رد المحتار، ص:۳۲، ج:٤، باب الحج عن الغیر/ کتاب الحج، دار الکتب العلمیة، بیروت.

اور اپنے حج فرض کو مکمل کر سکے۔

(۲) دور حاضر میں جبکہ معاصی اور فحاشی عام ہے تو باوجود اس کے کہ خسر اپنی بہو کا اور داماد اپنی ساس کا محرم ہے لیکن خسر و داماد کے بہو اور ساس کے لیے محرم ہونے کے باوجود اگر اندیشۂ فتنہ ہو تو کیا بہو اور ساس کو اپنے ساتھ حج میں لے جانے کی اجازت ہوگی یا انہیں اس سے روک دیا جائے گا۔ جب کہ اکثر بہو کے ساتھ خسر کی بدکاری اور ساس کے ساتھ داماد کے غلط کاری کے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں جوان خسر یا جوان داماد کے ساتھ بہو یا ساس کو سفر حج کی اجازت دی جا سکتی ہے؟

رضاعی بھائی محرم ہے مگر اس کے باوجود مظنۂ فساد کی وجہ سے فقہائے کرام نے ارشاد فرمایا کہ عورت اپنے رضاعی بھائی کے ساتھ سفر نہ کرے اور ساس محرمات ابدیہ سے ہے اس کے باوجود فقہا نے فرمایا کہ جوان ساس داماد کے ساتھ سفر نہ کرے۔

ردالمحتار میں ہے:

" نقل السيد ابو السعود عن نفقات البزازية لا تسافر با خيهارضاعاً في زماننا اهـ. اى لغلبة الفساد . قلت و يؤده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة فينبغى استثناء الصهرة الشابة هُنا ايضا لأن السفر كالخلوة". [1]

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز اپنے ایک فتویٰ میں ارشاد فرما رہے ہیں:

" رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

لايحل لامرأة تومن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم و ليلة الا مع ذى رحم محرم يقوم عليها".

حلال نہیں ہے اس عورت کو کہ ایمان رکھتی ہو اللہ اور قیامت پر کہ ایک منزل کا بھی سفر کرے مگر محرم کے ساتھ جو اس کی حفاظت کرے یعنی بچہ یا مجنون یا مجوسی یا بے غیرت فاسق نہ ہو ایسا اگر محرم ہو تو اس کے ساتھ بھی سفر حرام ہے کہ اس سے حفاظت نہ ہو سکے گی یا ناحفاظتی کا اندیشہ ہو گا الی آخرہ۔ [2]

انوار البشارۃ میں ایک جگہ فرمایا:

" عورت کے ساتھ جب تک شوہر یا محرم بالغ قابل اطمینان نہ ہو، جس سے نکاح ہمیشہ کو حرام ہے، سفر حرام ہے۔ اگر کرے گی حج ہو جائے گا مگر ہر قدم پر گناہ لکھا جائے گا۔ [3] خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے۔

(۳) مکہ معظّمہ میں پندرہ روز یا اس سے زائد دنوں تک اگر حاجی کا قیام ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے یا

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:٤٦٤، كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٦٨٢، كتاب الحج، رضا اکیڈمی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص: ٦٩١، ج:٤، رسالہ انور البشارۃ، في مسائل الحج والزيارة، مطبوعہ: رضا اکیڈمی

نہیں؟ قران، تمتع، افراد تمام صورتوں میں صرف ایک قربانی واجب ہوگی یا چند اور یہ حرم ہی میں ہو سکتی ہے یا حرم سے باہر اپنے وطن میں بھی۔

تمام صورتوں کا احاطہ فرما کر سب کے احکام تحریر فرمائیں۔

درج بالا تمہیدی گفتگو کے بعد اپنے مؤقر مندوبین محققین و مفتیان کرام کی خدمات عالیہ میں چند سوالات پیش ہیں امید کہ اپنے تحقیقی جوابات سے شرکائے مجلس شرعی کو مستفیض فرمائیں گے۔

سوالات

(الف) حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ جائز ہے یا ناجائز؟۔

(ب) حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟۔

(ج) عورت حیض و نفاس کی حالت میں طواف افاضہ کیسے کرے گی؟ جبکہ مکہ معظمہ میں عورت کا قیام ممکن نہ ہو؟۔

(د) جوان خسر اور داماد کے ساتھ بہو یا ساس کا سفر حج جائز ہے یا ناجائز؟۔

(ہ) حاجی پر قربانی واجب ہے یا نہیں، جب کہ مکہ معظّمہ میں ۱۵ر دن یا اس سے زائد دنوں تک قیام پذیر رہ چکا ہو؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

مسائلِ حج

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار کے لیے جن موضوعات کا انتخاب ہوا، ان میں ایک موضوع ہے "مسائلِ حج" ــــ اس پر تادمِ تلخیص ۴۹/ مقالے مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۳۰۶/ ہے۔ اس موضوع کے بعض گوشوں کی تنقیح کے لیے پانچ سوالات حضرات علمائے کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے۔ جن کی تفصیل اس طرح ہے:

[الف]- حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کی شرعی حیثیت کیا ہے، جائز ہے یا ناجائز؟

[ب]- حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے یا نہیں؟

[ج]- عورت حیض و نفاس کی حالت میں طوافِ افاضہ کیسے کرے گی، جب کہ مکہ معظّمہ میں عورت کا قیام ممکن نہ ہو؟

[د]- جوان خسر اور داماد کے ساتھ بہو یا ساس کا سفر جائز ہے یا ناجائز؟

[ہ]- حاجی پر قربانی واجب ہے یا نہیں، جب کہ مکّہ معظّمہ میں ۱۵/ دن یا اس سے زائد دنوں تک قیام پذیر رہ چکا ہو؟

پہلا سوال:- پہلے سوال کے جواب میں تین موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف یہ ہے کہ ایسا متمتّع جو اپنے ساتھ ہدی کا جانور لے کر گیا ہو وہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے نہیں کر سکتا اور اگر ایسا متمتّع ہو جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور لے کر نہ گیا ہو تو وہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کر سکتا ہے، البتہ اشہر حج میں جواز عمرہ کے سلسلے میں چوں کہ بعض علما کا اختلاف ہے، مثلاً صاحبِ فتح القدیر امام ابن الہمام اور صاحبِ لباب المناسک علامہ رحمت اللہ سندھی وغیرہ حج سے پہلے مزید عمرے کی اجازت نہیں دیتے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تمتع کرنے والا مکی کے حکم میں ہو جاتا ہے اور مکی کے لیے حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا جائز نہیں، لباب المناسک میں ہے:

لا یعتمر (المتمتع) قبل الحج.

فتح القدیر میں ہے:

ثم ظهر لی بعد نحو ثلاثين عاما من كتابة هذا الكتاب أن الوجه منع العمرة للمكی فی اشهر الحج سواء حج من عامه أو لا. (۱)

اور اختلافِ علما سے بچنا بہتر ہے، اس لیے اولیٰ وانسب یہ ہے کہ بعد حج عمرہ کرے بالخصوص جب حج کے بعد مزید مکہ مکرمہ میں قیام کا موقع ملے۔ اور قبل حج صرف طواف پر اکتفا کرے، اسی بنیاد پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے تحریر فرمایا:

”اب یہ سب حجاج (قارن، متمتّع، مفرد کوئی ہو) کہ منیٰ جانے کے لیے مکہ معظّمہ میں آٹھویں تاریخ کا انتظار کر رہے ہیں، ایامِ اقامت میں جس قدر ہو سکے نرا طواف بے اضطباع و رمل و سعی کرتے رہیں۔ باہر والوں کے لیے یہ سب سے بہتر عبادت ہے۔“ (۲)

مگر راجح یہی ہے کہ حج سے پہلے متمتع غیر سائق للهدي کے لیے ایک سے زائد عمرے کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ یہ موقف اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ اس موقف پر درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

علامہ علی قاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ (لا يعتمر قبل الحج) کی شرح میں فرماتے ہیں:

وهذا بناء على أن المكی ممنوع من العمرة فجا زله تكرارها لأنها عبارة مستقلة ايضا كالطواف.

منحۃ الخالق میں شرح لباب کی درج بالا عبارت نقل کرنے کے بعد مزید اس کی تائید میں فرمایا:

و فی حاشية المدنی أن ما فی اللباب مسلم فی حق المتمتع السائق للهدی، أما غير السائق فلا، لأنه خلاف مذهب اصحابنا جميعا، لأن العمرة جائزة فی جميع السنة بلا كراهة إلا فی خمسة أيام لا فرق فی ذٰلك بين المكی والآفاقی كما صرح فی النهاية والمبسوط والبحر و أخی زاده والعلامة قاسم وغيرهم. (۳)

حضرت علامہ شامی علیہ الرحمہ رد المحتار میں فتح القدیر کی درج بالا عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

ونقل عن القاضی عيد فی "شرح المنسك" أن ما فی الفتح قال العلامة قاسم: إنه ليس بمذهب لعلمائنا ولا للأئمة الأربعة ولا خلاف فی عدم كراهتها لأهل مكة. (۴)

منحۃ الخالق باب تمتع کے اخیر میں فیصلہ کن انداز میں علامہ شاہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

---

(۱) فتح القدير، ج:۳، ص:۱۱، كتاب الحج، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویہ ج:٤، ص:۷۰٤، رسالہ انوار البشارة في مسائل الحج والزيارة، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) منحة الخالق على البحر الرائق، ج:۲، ص:٦٤٢، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) رد المحتار، ج:۳، ص:٤۷۷، كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت.

والظاهر أن المتمتع بعد فراغه عن العمرة لا يكون ممتنعا من اتيان العمرة فإنه زيادة عبادة و هو و إن كان فى حكم المكى إلا أن المكى ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح و إنما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم ما فى اللباب. (۱)

"المسلک المقسط" کے محشی علامہ حسین بن محمد سعید عبد الغنی مکی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، منحۃ الخالق کی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

قلت فما يفعله جهلة معلمى الغرباء من منعهم من اتيان العمرة للمتمتع الذى لم يسق الهدى هو على خلاف المذهب، و يتسبب عن المنع المذكور حرمان الغرباء من عبادة لها ثواب عظيم لا يتيسر لهم فعلها فى بلادهم. وربما ضاق عليهم الوقت فلا يمكنهم فعلها بعد نزولهم من عرفات، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. (۲)

بدائع الصنائع وغیرہ میں ہے:

فإن السنة كلها وقت العمرة وتجوز فى غير اشهر الحج و فى اشهر الحج لكنه يكره فعلها فى يوم عرفة و يوم النحر و أيام التشريق. (۳)

دوسرا موقف یہ ہے کہ حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کرنا ناجائز ہے، ہاں اگر کسی کی فلائٹ بعدِ حج فوراً ہو اور اس کو عمرے کا موقع نہ مل سکے تو ایسے لوگ قبل حج ایک سے زائد عمرے کر سکتے ہیں۔ یہ رائے صرف ایک عالم کی ہے، وہ ہیں مولانا محمد سلیمان مصباحی، یہ لکھتے ہیں:

"قبل احرام حج ایک سے زیادہ عمرہ کے بارے میں فقہاے کرام کا اختلاف ہے اور دلائلِ شرعیہ بھی مختلف ہیں اور فقہ کا یہ ضابطہ ہے کہ جہاں جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہو وہاں ترجیح عدم جواز کو ہوگی، لہٰذا راجح یہ ہے کہ حج سے پہلے ایک سے زیادہ عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی کی فلائٹ بعدِ حج فوراً ہو اور اس کو عمرے کا موقع نہ مل سکے تو ایسے لوگ ان علما کے اقوال پر عمل کر سکتے ہیں، جنھوں نے جواز کا حکم دیا ہے۔"

تیسرا موقف یہ ہے کہ متمتّع بعد عمرہ حلال ہو کر میقات کے باہر مقیم ہو تو بالاتفاق وہ آفاقی کے حکم میں ہوگا اور مزید عمرے کی بھی اجازت ہوگی۔ یہ موقف ہے مولانا محمد انور نظامی اور مولانا محمد بشیر القادری کا، ان دونوں حضرات کا موقف ایک ہونے کے ساتھ ساتھ الفاظ بھی دونوں کے ایک ہیں، لکھتے ہیں:

---

(۱) منحة الخالق، ج:۲، ص:٦٤٥، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) ارشاد السارى الى مناسك الملا على القارى، ص:١٩٤، المكتبة التجارية الكبرىٰ، مصر

(۳) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۳۳۹، كتاب الحج، فصل: وأمّا العمرة فالكلام فيها يقع في مواضع، مطبوعه مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر، گجرات.

”اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ بعد عمرہ حلال ہو کر جب متمتّع میقات کے باہر مقیم ہو تو بالاتفاق آفاقی کے حکم میں ہوگا اور مزید عمرے کی بھی بالاتفاق اجازت ہوگی۔ لہٰذا متمتّع کے لیے مطلقاً مزید عمرے کی ممانعت کا قول راجح نہیں معلوم ہوتا۔ لہٰذا دوسرا موقف ”هذا المتمتع آفاق غير ممنوع من العمرة فجا زله تكرارها. اھ“ ہی راجح ہے۔“

دوسرا سوال:- دوسرے سوال کے جواب میں بھی تین نظریات ملے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کرے گا، اس کے قائل ہیں مولانا صاحب علی مصباحی، انھوں نے اپنے اس موقف کے اثبات میں کوئی دلیل پیش کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی ہے۔

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع بھی کر سکتا ہے، بشرطے کہ حج کرانے والے کی طرف سے اس کی اجازت مل چکی ہو، لیکن عام متمتعین کی طرح اس کو حرم شریف سے احرامِ حج باندھنا درست نہیں ہے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ احرامِ حج سے پہلے میقات کی طرف نکلے اور میقات سے حج کا احرام باندھے تاکہ حج آفاقی ہو۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مولانا محمد عرفان عالم مصباحی (۲) مولانا ساجد علی مصباحی (۳) مولانا عبد السلام (۴) مولانا قاضی فضل رسول (۵) مولانا شبیر احمد (۶) مفتی حبیب اللہ

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ حج بدل کی شرائط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”محجوج عنہ جب اہل آفاق سے ہو تو لازم ہے کہ اس کی طرف سے حج آفاقی کیا جائے، اگر اس نے حج کو بھیجا اس نے عمرہ کا احرام باندھا، بعد عمرہ موسم میں مکہ معظّمہ سے احرامِ حج باندھا، اس کی طرف سے حج نہ ہوگا کہ یہ حج مکی ہوا، نہ آفاقی، ہاں اگر قریب حج میقات کی طرف نکل کر احرامِ حج میقات سے باندھے تو جائز ہے کہ حج آفاقی ہوا نہ مکی۔“[1]

منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں ہے:

”ذكر العلامة الشيخ السندى رحمة الله تعالىٰ عليه فى منسكه الكبير أن من شروط صحة الحج عن الأمر أن يحرم من الميقات، فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن فى قولهم جميعا، ولا يجوز ذٰلك عن حجة الاسلام لأنه مأمور بحجة ميقاتية اھ وهل إذا عاد إلى الميقات و أحرم يقع عن الأمر؟ ظاهر التعليل نعم، فتأمل.“[2]

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ محجوج عنہ کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے اور اس میں اس کی کوئی قید نہیں کہ

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٦٦٤، اوائل کتاب الحج، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) منحة الخالق، ج:٣، ص:١٠٩، کتاب الحج، باب الحج عن الغير، دار الكتب العلمية، بيروت.

حج کا احرام باندھنے کے لیے اہلِ آفاق کی میقات پر آئے، بلکہ حدودِ حرم میں جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے اور مسجد الحرام شریف سے باندھنا افضل ہے۔ یہ نظریہ درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی (۲) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۳) مولانا محمد عالم گیر (۴) قاضی فضل احمد (۵) مولانا شمشاد احمد (۶) مولانا نظام الدین، برطانیہ (۷) مولانا ابرار احمد اعظمی (۸) مولانا محمد سلیمان (۹) مفتی عنایت احمد (۱۰) مفتی محمد معراج القادری (۱۱) مولانا ناظم علی (۱۲) مولانا آلِ مصطفیٰ (۱۳) مولانا جمال مصطفیٰ (۱۴) مولانا ابو طالب (۱۵) مولانا معین الدین (۱۶) مولانا مسیح احمد (۱۷) راقم الحروف صدر الوریٰ قادری (۱۸) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۹) مولانا محمد انور نظامی (۲۰) مولانا بشیر القادری (۲۱) مولانا محمد عالم نوری (۲۲) مولانا مختار احمد بہیڑی (۲۳) مولانا مسعود احمد برکاتی (۲۴) خواجہ آصف رضا (۲۵) مولانا اختر رضا (۲۶) مفتی محمد نسیم (۲۷) مولانا دستگیر عالم (۲۸) مولانا رضوان احمد (۲۹) مولانا احمد رضا (۳۰) مولانا نظام الدین، جمداشاہی (۳۱) مولانا سلیم الدین (۳۲) مولانا اختر حسین (۳۳) مولانا رفیع الزماں (۳۴) مولانا نفیس احمد مصباحی (۳۵) مولانا عبد الحق (۳۶) مولانا شمس الہدیٰ (۳۷) مفتی بدر عالم (۳۸) مفتی زاہد علی سلامی (۳۹) مولانا اختر کمال (۴۰) مولانا نصر اللہ (۴۱) مولانا عارف اللہ (۴۲) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

ان حضرات کی دلیل درج ذیل عبارات ہیں:

کنز الدقائق میں ہے: "ودم القران والجناية على المامور."

اسی کے تحت بحر الرائق میں ہے:

"وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين قرانا كان أو تمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالإذن المتقدم."[۱]

الاختيار للتعليل المختار میں ہے:

"ودم المتعة والقران والجنايات على المامور."[۲]

النہر الفائق میں ہے:

"ودم القران والتمتع و الجناية على المامور."[۳]

درِ مختار میں ہے:

"و دم القران والتمتع على الحاج إن أذن له الأمر بالقران والتمتع و إلا فيصير مخالفا فيضمن."[۴]

---

(۱) بحر الرائق، ج:۳، ص:۷۰، كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) الاختيار للتعليل المختار، ص:۱۱۹، باب الحج عن الغير

(۳) النهر الفائق، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:۱٦٥، ج:۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) درِ مختار، ص:۳۲، ج:٤، باب الحج عن الغير، دار الكتب العلمية، بيروت.

لباب میں ہے:

”و ینبغی للآمر أن یفوض الأمر إلی المامور فیقول حج عنی کیف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا.“

ایک اور مقام میں ہے: ”لو أمره بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور.“ (۱)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ان عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں:

”الحمد لله هذا نص صریح فی جواز التمتع فی حج البدل، وأنه إذا کان بإذن الآمر لا یکون خلافا و أن النسکین یقعان عن الآمر و إلا لزم الخلاف.“ (۲)

حضرت علامہ علی قاری علیہ الرحمہ کا اس باب میں موقف یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کر سکتا، اس کی انھوں نے دو وجہیں ذکر کیں۔ ایک یہ کہ کلام مشائخ میں امر حج کی تفویض افراد اور قران ہی کے ساتھ مقید ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ محجوج عنہ تمتع کی اجازت نہیں دے سکتا —— دوسری یہ کہ حج بدل کی شرط سے یہ بھی ہے کہ حج میقاتی و آفاقی ہو، جب کہ تمتع کرنے والا پہلے عمرہ ادا کرے گا اور مکہ مکرمہ پہنچ کر اس کا سفر ختم ہو جائے گا، اب وہ جو حج کرے گا وہ مکی ہوگا، آفاقی نہ ہوگا۔

حضرت ملا علی قاری ”لباب“ کی مقدم الذکر عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

” فیه أن هذا القید سهو إذا لتفویض المذکور فی کلام المشائخ مقید بالإفراد والقران لا غیر، ففیه الکبیر: قال الشیخ الإمام أبو بکر محمد بن الفضل: ”إذا أمر غیره أن یحج عنه ینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول: حج عنی بهذا کیف شئت إن شئت حج و إن شئت فأقرن —— وقد سبق أیضا أن من شرط الحج عن الغیر أن یکون میقاتیا آفاقیا، و تقرر أن بالعمرة ینتهی سفره إلیها و یکون حجه مکیا، وأما ما فی قاضی خان من التخییر بحجة أو عمرة و حجة أو بالقران فلا دلالة له علی الجواز إذ الواو لا تفید الترتیب، فیحمل علی حج و عمرة بأن یحج أولا عنه ثم یأتی بعمرة له أیضا فتدبر فإنه موضع خطر.“ (۳)

اور صاحب لباب کے قول ”لو أمره بالقران أو التمتع“ میں تمتع کو معنی لغوی پر محمول کیا اس پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز نے عالمانہ تنقید فرمائی اور خود ملا علی قاری کے کلام سے حج بدل میں تمتع کا جواز ثابت فرمایا، رقم طراز ہیں:

اقول: حمله علی المعنی اللغوی فی غایة البعد و أما اقتصار المشائخ علی الإفراد والقران

---

(۱) لباب المناسك، ص: ۳۰۵

(۲) جد الممتار، ج: ۲، ص: ۳۶۳، المجمع الاسلامی، مبارك فور

(۳) شرح اللباب، باب الحج عن الغیر، فصل فی النفقة، ص: ۳۰۴، مصر.

فربما یر یدون بالقران ما هو أعم من التمتع لأن فی کلیهما الجمع بین النسکین وقد نقل العلامة الشارح عن الإمام القاضی خان اول باب العمرة ص: ۲۵۵ أن وقتها جمیع السنة إلا خمسة أیام یکره فیها العمرة لغیر القارن اھ فقال العلامة نفسه: یعنی فی معناه المتمتع اھ.

و عبارة الخانیة ظاهرة فی وفاق اللباب و حملها علی عکس الترتیب لا یفید فإن العمرة عن غیره الآفاقی کالحج عنه فی وجوب کل عن میقاته الآفاقی إذا استنابه فی احدهما — وقد قال فی اللباب و شرحه ص۲٤٥: لو أمره بالعمرة فحج عنه أو عن نفسه ثم اعتمر له لم یجز. اھ

واشتراط کون الحج عن الغیر میقاتیا مسلم بالمعنی الأعم الشامل لمیقات المکی وغیره، أما اشتراط کونه من المیقات الآفاقی فغیر مسلم مطلقا، ولذا لما قال فی اللباب فی شرائط الحج عن الغیر: "العاشر: أن یحرم من المیقات" قال القاری: أی من میقات الآمر یشمل المکی وغیره.اھ

ولا شك أن الآمر لو تمتع بنفسه لکان میقاته للحج الحرم، فکذا نائبه بإذنه، ولما فرع علی فی الباب بقوله: فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مکة لا یجوز و یضمن، قال فی الکبیر: ولا یجوز ذٰلك عن حجة الإسلام لأنه مأمور بحجة میقاتیة اھ — قال القاری ص۲٤٤: فیه أنه إن أراد بالمیقاتیة المواقیة الآفاقیة ففی اطلاقه نظر ظاهر إذ تقدم أن المکی إذا أوصی بالری أن یحج عنه یحج عنه من مکة وکذا سبق أن من أوصی أن یحج عنه من غیر بلده یحج کما أوصی قرب من مکة أو بعد أھ — فکیف یجعل الآفاقیة شرطا هنا بل هو فی شك ههنا من نفس شرط المیقاتیة فضلا عن الآفاقیة حیث قال بعده: و أیضا فیه اشکال آخر حیث أن المیقات من أصله لیس شرطا لمطلق الحج و أصالته بل إنه من واجباته فکیف یکون شرطا وقت نیابته فإن وجد نقل صریح أو دلیل صحیح فالأمر مسلم و إلّا فلا اھ — ولا نسلم أن سفره هذا یتجرد للعمرة ولا یکون للحج کمن سعی إلی الجمعة و صلی قبلها السنة لا یکون سعیه مصروفا عن الجمعة کما نص علی التنظیر به فی الهدایة.

ثم إن الباب نص فی باب التمتع منه ص١٤٨ :إنه لا یشترط لصحة التمتع أن یکون النسکان عن شخص واحد حتی لو أمره شخص بالعمرة وآخر بالحج جاز.اھ

وقد أقره علیه القاری ثمه قائلا: أی وأذنا له فی التمتع جاز لکن دم المتعة علیه فی ماله اھ فهذا إذعان منه لما فی الباب فإذن الجواز هو اجواب واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.[1]

---

(۱) جد الممتار، ج:۲، ص:۲٦۳، ۲٦٤، ۲٦٥، المجمع الاسلامی، مبارك فور.

تیسرا سوال:- تیسرے سوال کے جواب میں سارے مقالہ نگار حضرات اتنی بات پر متفق نظر آئے کہ مذہبِ حنفی میں طواف کے لیے طہارت شرط نہیں بلکہ واجب ہے، مگر اس کے بعد پھر مختلف نظریات میں تقسیم ہوتے نظر آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ ایسی عورت جس کو طوافِ افاضہ کے دنوں میں حیض آنے کا خدشہ ہو وہ پہلے ہی سے ایسی دوائیں استعمال کرے جن سے اس کا حیض موخر ہو جائے۔ اگر اس پر کامیابی نہ ملے تو وہ واپسی کے لیے پرواز کی تاریخ موخر کرانے کے لیے پوری کوشش کرے تاکہ پاک ہو کر اسے طوافِ افاضہ کا موقع مل جائے۔ اگر ہر طرح کی کوشش کے بعد بھی ناکامی نظر آئے تو اس کے لیے حیلہ یہ ہے کہ وہ کسی عالم سے مسئلہ دریافت کرے اور عالم اس کے سامنے یہ بیان کر دے کہ حیض کی حالت میں مسجد میں تیرا داخل ہونا حرام ہے اور اگر تو داخل ہو کر طواف کرے گی تو تیرا طواف تو ہو جائے گا مگر تو گناہ گار ہوگی اور تجھ پر بدنہ کی قربانی لازم ہوگی۔ یہ رائے اکثر مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان کی دلیل رد المحتار کی درج ذیل عبارت ہے:

تنبيه: نقل بعض المحشيين عن منسك ابن امير حاج: لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد و إن دخلت وطفت اثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة. و هٰذه المسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء. (۱)

یہ نظریہ ان حضرات کا ہے: (۱) مفتی شفیق احمد شریفی (۲) مولانا محمد عالم گیر (۳) قاضی فضل احمد (۴) مولانا نظام الدین، برطانیہ (۵) مفتی محمد معراج القادری (۶) مولانا ناظم علی (۷) مولانا عرفان عالم (۸) مولانا آلِ مصطفیٰ (۹) مولانا جمال مصطفیٰ (۱۰) مولانا ساجد علی (۱۱) مولانا ابو طالب (۱۲) مولانا معین الدین (۱۳) مولانا محمد صدر الوریٰ قادری (۱۴) مولانا ابرار احمد امجدی (۱۵) قاضی فضل رسول (۱۶) مولانا شبیر احمد (۱۷) مولانا انور نظامی (۱۸) مولانا محمد عالم (۱۹) مولانا مختار احمد بہیڑی (۲۰) مولانا مسعود احمد برکاتی (۲۱) خواجہ آصف رضا (۲۲) مولانا اختر رضا (۲۳) مفتی محمد نسیم (۲۴) مولانا دستگیر عالم (۲۵) مولانا رضوان احمد (۲۶) مولانا نظام الدین، جمدا شاہی (۲۷) مولانا اختر حسین، جمدا شاہی (۲۸) مولانا نفیس احمد مصباحی (۲۹) مولانا عبد الحق (۳۰) مولانا شمس الہدیٰ (۳۱) مفتی بدر عالم (۳۲) مفتی زاہد علی سلامی (۳۳) مولانا اختر کمال (۳۴) مولانا نصر اللہ (۳۵) مولانا عارف اللہ۔

تین علمائے کرام (مولانا عبد السلام، مولانا مسیح احمد، مولانا بشیر القادری) اپنے مقالوں میں بدنہ کے بجائے دم استعمال کرتے ہیں، جس کے عموم میں بکری بھی شامل ہے، یہ حضرات خود ہی اپنی مراد بتا سکتے ہیں کہ دم سے انھوں نے کیا مراد لیا ہے۔

دوسرا موقف یہ ہے کہ عورت کا سب کچھ عمل وہی ہوگا جس کی صراحت پہلے موقف میں کی گئی ہے، مگر عورت چوں کہ معذور ہے اس لیے حالتِ حیض میں طواف کرنے کی صورت میں گناہ گار نہ ہوگی۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا صاحب علی (۲) مفتی حبیب اللہ (۳) مفتی انفاس الحسن چشتی۔

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۵۳۹ مطلب: في طواف الزيارة، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

ان میں مولانا صاحب علی نے دفعِ حرج کا سہارا لیا، جب کہ مفتی حبیب اللہ نے "الضرورات تبیح المحظورات پر تکیہ رکھا"، البتہ مفتی انفاس الحسن چشتی نے حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان کا قول پیش کیا، وہ بہارِ شریعت میں فرماتے ہیں:

"تنبیہ: محرم اگر بالقصد بلا عذر جرم کرے تو کفارہ بھی لازم ہوگا اور گناہ گار بھی ہوگا، لہٰذا اس صورت میں توبہ واجب کہ محض کفارہ سے پاک نہ ہوگا جب تک توبہ نہ کرے اور اگر نادانستہ یا عذر سے ہے تو کفارہ کافی ہے، جرم میں کفارہ بہرحال لازم ہے۔"(۱)

پہلا موقف رکھنے والے لوگوں میں دو اصحابِ قلم مولانا عرفان عالم اور مولانا رفیع الزماں نے حفاظتی تدابیر میں ایک یہ بھی ذکر کیا کہ قبلِ حیض کرسف اس طرح رکھ لے کہ خون فرجِ خارج میں نہ آنے پائے، جب تک خون فرجِ خارج میں نہ آئے گا، اس کے حائضہ ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

تیسرا موقف یہ ہے کہ عارضۂ حیض کی وجہ سے طواف افاضہ کی فرضیت ساقط ہو جائے گی، کسقوط الصلوٰۃ والصوم فی حالۃ الحیض، وجہ یہ کہ جب طواف کے لیے دخولِ مسجد لازم و طہارت شرط ہے إذا فات الشرط فات المشروط لہٰذا اس کی بھی قضا ہونی چاہیے، جس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی کو طوافِ افاضہ کے لیے وکیل بنائے، دوسری یہ کہ خود طواف کرے اور بدنہ کا ذبیحہ کر دے۔ یہ موقف ہے حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی کا۔

چوتھا موقف جس کے قائل ہیں مولانا محمد سلیمان مصباحی، موصوف نے موقف اول سے بھی انکار نہیں کیا ہے، مگر اس کے لیے ایک صورت یہ نکالی ہے کہ ایسی عورت کسی کو اپنا نائب بنا دے اور وہ اس کی طرف سے طواف کر دے اور احتیاطاً ایک دَم دے دے۔

پانچواں موقف یہ ہے کہ ایسی عورت طواف کیے بغیر وطن کو چلی جائے، محظوراتِ احرام سے بچے اور جتنی جلد ہو سکے مکہ معظّمہ دوبارہ واپس آکر طوافِ افاضہ کر لے تاہم اگر طولِ احرام کی مشقت پر صبر نہیں کر سکتی تو مذہبِ امام ابو یوسف کو اختیار کرتے ہوئے ہدی کا جانور حرم میں بھیج کر مثل محصر اسے احرام کھولنے کی اجازت ہونی چاہیے کہ ان کے مذہب پر وقوفِ عرفہ کے بعد بھی حکمِ احصار ثابت ہے۔ یہی مذہب امام شافعی کا بھی ہے اور موضعِ حرج میں ظاہر مذہب سے عدول جائز۔ تیسری صورت یہ ہے کہ فقہاے شافعیہ نے حالتِ حیض میں طواف افاضہ کر لینے کو احوط کہا، جس سے متبادر یہ ہوتا ہے کہ اسقاطِ فرض کے لیے مجبور عورت کے واسطے ایسا کرنا گناہ نہیں۔ "اختلاف امتی رحمۃ" اور "الدین یسر" کے تناظر میں زیرِ غور مسئلہ کو حل کرنے کے لیے امید کی کرن پھوٹتی نظر آتی ہے۔

یہ موقف ہے مولانا ابرار احمد اعظمی کا۔

چھٹا موقف یہ ہے کہ حائضہ وضو کر کے طواف کر لے اور اسے تین باتوں میں اختیار دیا جائے، چاہے تو قربانی

---

(۱) بہارِ شریعت، ج:٦، ص:٢٤

دے چاہے تو چھ فقیروں کو صدقہ کرے یا تین روزے رکھ لے۔ ہدایہ میں ہے:

بخلاف المضطر حيث يتخير لأن الآفة هناك سماو ية وههنا من العباد. (۱)

اس کے حاشیہ میں ہے:

بخلاف المحرم المضطر الى حلق رأسه فإنه إذا حلق رأسه يتخير بين الأشياء الثلثة إن شاء ذبح و إن شاء تصدق بها على ستة مساكين و إن شاه صام ثلثة أيام.

یہ موقف مولانا رفیع الزماں کا ہے۔

چوتھا سوال:- چوتھے سوال کے جواب میں تین نظریات سامنے آئے۔

پہلا نظریہ یہ ہے کہ اگر جوان خسر و داماد فاسق ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ ہو اور فساد مظنون ہو تو ان کے ساتھ سفر کرنا ناجائز ہے اور اگر وہ متقی و پرہیز گار ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو ان کی رفاقت میں سفر حج کرنا جائز ہے۔ یہ موقف اکثر مقالہ نگاروں کا ہے۔ اس موقع سے عام طور پر فتاویٰ رضویہ کی دو عبارتیں پیش کی گئی ہیں:

[ا] "عورت کو بغیر محرم کے حج خواہ کسی اور کام کے واسطے سفر کرنا ناجائز ہے، اور بھتیجا شوہر کا محرم نہیں اور محرم فاسق بیکار ہے، اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ (۲)

[۲] نامحرموں سے پردہ مطلقاً واجب اور محارم نسبی سے پردہ نہ کرنا واجب، اگر کرے گی تو گنہ گار ہوگی۔ اور محارم غیر نسبی مثلاً علاقہ مصاہرت و رضاعت، ان سے پردہ کرنا اور نہ کرنا دونوں جائز مصلحت و حالت پر لحاظ ہوگا، اس واسطے علما نے لکھا ہے کہ جوان ساس کو داماد سے پردہ مناسب ہے۔ یہی حکم خسر اور بہو کا ہے، اور جہاں معاذ اللہ مظنۂ فتنہ ہو پردہ واجب ہو جائے گا۔ واللہ يعلم المفسد من المصلح. (۳)

دوسرا نظریہ یہ ہے کہ آج کے دور میں چوں کہ فتنہ و فساد، بے حیائی، عریانیت عام ہو چکی ہے، فحاشی کا بازار گرم ہو چکا ہے، بہو کے ساتھ خسر کے ناجائز تعلقات کے واقعات آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، اس لیے اس زمانہ میں جوان خسر کے ساتھ سفرِ حج کے ناجائز ہونے کا فتویٰ صادر کیا جائے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے۔

(۱) مفتی محمد معراج القادری (۲) مولانا ناظم علی (۳) قاضی فضل رسول (۴) مولانا انور نظامی (۵) مولانا بشیر القادری (۶) مولانا محمد عالم (۷) مولانا مسعود احمد برکاتی (۸) خواجہ آصف رضا (۹) مفتی محمد نسیم (۱۰) مولانا دستگیر عالم (۱۱) مولانا اختر حسین (۱۲) مولانا نفیس احمد (۱۳) مفتی انفاس الحسن (۱۴) مولانا ابرار احمد اعظمی (۱۵) قاضی فضل احمد۔

---

(۱) الهدایه، ج:۱، ص:۲٤۸، کتاب الحج، باب الجنایات.

(۲) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٦۸۱، کتاب الحج، مطبوعه: رضا اکیڈی

(۳) فتاویٰ رضو یه، ج:۱۰، ص:۱۲٤، نصف آخر، مطبوعه: رضا اکیڈی

تیسرا نظریہ یہ ہے کہ جب تک گواہوں سے جوان خسر و داماد کی مامونیت کی تصدیق نہ ہوجائے تب تک ان کے ساتھ جانے کا فتویٰ نہ دیا جائے۔ یہ رائے ہے مولانا شبیر احمد کی۔

پانچواں سوال:- پانچویں سوال کے جواب میں اکثر اصحابِ قلم اس امر پر متفق ہیں کہ اگر حاجی منیٰ جانے سے پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم رہ چکا ہو اور وہ مالکِ نصاب بھی ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہوگی۔ اب اگر وہ متمتّع یا قارن ہے تو اس پر دو قربانی واجب ہے، ایک شکرانۂ حج کی، دوسری عید الاضحیٰ کی اور اگر مفرد ہے تو اس پر صرف عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہوگی، شکرانۂ حج کی قربانی اس پر واجب نہیں۔

اتنی مقدار پر اتفاق کے بعد اکثر اصحابِ رائے نے یہ صراحت کردی ہے کہ شکرانۂ حج کی قربانی حرم ہی میں ہوگی جب کہ عید الاضحیٰ کی قربانی حل و حرم کہیں بھی ہوسکتی ہے۔ حتیٰ کہ اپنے وطن میں بھی کسی کو اس کام پر مامور کرسکتا ہے۔ مگر قاضی فضل احمد اس تعلق سے لکھتے ہیں:

”یہ حاجی پر وہیں واجب ہوگی جہاں حاجی ایامِ نحر میں اقامت پذیر ہو۔ اگر حرم میں ہو تو حرم میں، اگر گھر میں ہو تو گھر میں یہ قربانی عید الاضحیٰ والی قربانی ہے۔“

مزید لکھتے ہیں:

”الغرض مکہ معظّمہ میں پندرہ یا اس سے زائد دنوں تک اگر حاجی کا قیام ہو اور وہ اقامت کی نیت کرلے تو اس پر عید الاضحیٰ کی صرف ایک قربانی واجب ہوگی، خواہ وہ قارن ہو یا متمتّع یا مفرد اور یہ حرم ہی میں ہوگی، بشرطے کہ بارہویں کے غروب سے پہلے وہ وہاں سے بہ نیتِ سفر انتقالِ مکانی نہ کرچکا ہو۔“

مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”اگر اپنے وطن تک پہنچنے میں ایامِ نحر گزر جائیں تو حرم ہی میں یہ قربانی واجب ہوگی۔“

بعض اربابِ فکر نے حاجی پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہونے کے سلسلے میں فقہاے کرام کے اختلاف کو بھی بڑی تفصیل سے واضح کیا ہے۔ ان میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ مدظلہ العالی اور حضرت مولانا نفیس احمد صاحب خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ اختلافی پہلو پر بھرپور بحث کرنے کے بعد حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ فرماتے ہیں:

”اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہوئی کہ صاحبِ مذہب کے ارشاد ”لا تجب علی الحاج“ کی توجیہ میں بھی فقہاے کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ اور ہر توجیہ کی تصحیح میں بھی۔ البتہ پلہ ”مطلقاً عدم وجوب قربانی“ کا بھاری لگتا ہے اور اس میں بندوں کے لیے آسانی بھی زیادہ ہے۔ لیکن دوسرے والے قول میں احتیاط زیادہ ہے، اس حیثیت سے اس کا پلہ بھاری ہے۔ چوں کہ عبادات میں احتیاط کی رعایت اولیٰ وارجح بلکہ بسا اوقات واجب ہوتی ہے۔ اس لیے حکم یہی ہوگا کہ جو حاجی مکہ معظّمہ میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ قیام پذیر ہوجائے اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی احتیاطاً واجب ہے، اسی میں سلامتی ہے اور یہی مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کا مختار۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

”اب قربانی میں مشغول ہو، یہ وہ قربانی نہیں جو عید میں ہوتی ہے کہ وہ تو مسافر پر اصلاً نہیں اور مقیم مال دار پر واجب ہے، اگرچہ حج میں ہو۔“ (۱)

مقیم حاجی پر عیدالاضحیٰ کی قربانی واجب ہونے کے تعلق سے عام طور سے درج ذیل عبارت پیش کی گئی ہے:

”وذكر فى الأصل و قال: ولا تجب الأضحية على الحاج و أراد بالحاج المسافر فأما اهل مكة فتجب عليهم و إن حجوا.“ (۲)

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اب اس کے بعد اختلاف آرا کے تناظر میں درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) متمتع غیر سائق للهدی، حج سے پہلے ایک سے زائد عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۲) یہ ضابطہ کہ جہاں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہو، وہاں ترجیح عدم جواز کو ہوگی، اپنے اطلاق پر ہے یا کچھ مخصوص شکلوں کے ساتھ مقید ہے؟

(۳) کیا قبل حج مزید عمرے کے جواز کے لیے میقات کے باہر اقامت اختیار کرنی ہوگی؟

(۴) حجِ بدل میں تمتع کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بر تقدیر جواز حج کا احرام اہلِ آفاق کی میقات سے باندھنا ضروری ہے یا حرم شریف میں کہیں سے بھی اس کا احرام باندھا جا سکتا ہے؟

(۵) عارضۂ حیض و نفاس کی وجہ سے طوافِ افاضہ کی فرضیت عورت کے ذمہ باقی رہے گی یا ساقط ہو جائے گی؟ بر تقدیر بقاوہ کس طرح طواف کرے، خود کرنا ضروری ہے یا کسی کو اپنا نائب بنا سکتی ہے؟ بہر حال اس پر کفارہ میں کیا لازم ہوگا، بدنہ، دم، صدقہ، روزہ؟ پھر ایسی عورت جو ہر طرح سے معذور ہے کیا اسے حالتِ حیض و نفاس میں طواف کرنے کی صورت میں گناہ گار ٹھہرایا جا سکتا ہے؟

(۶) کیا حاجتِ شدیدہ کی وجہ سے اس مسئلے میں ظاہر مذہب سے عدول اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اختیار کر کے ایسی عورت کو محصر کے حکم میں مانا جا سکتا ہے؟

(۷) جوان خسر و داماد اگر متقی پرہیز گار ہوں کہ ان کے ساتھ سفر کرنے میں فتنے کا اندیشہ نہ ہو تو کیا عورت ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہے یا یہ کہ موجودہ حالات میں مطلقاً ممانعت کا حکم دیا جائے؟ یا پھر اس بارے میں گواہوں کے ذریعہ ان کی مامونیت کی تصدیق حاصل کی جائے، پھر اجازت دی جائے؟

(۸) شکرانۂ حج کی طرح عیدالاضحیٰ کی بھی قربانی حدودِ حرم ہی میں کرنا لازم ہے، یا یہ قربانی حل و حرم ہر جگہ ہو سکتی ہے؟

---

(۱) رساله انور البشارة، فتاویٰ رضویه، ٤/ ٧١٠، مطبوعه رضا اکیڈمی.

(۲) بدائع الصنائع، ج:٤، ص: ٩٥، کتاب الحج، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

مسائلِ حج

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ـــــ حامدًا و مصلّیاً و مسلّمًا

① یہ مسئلہ واضح ہے کہ حاج مفرد، اسی طرح قارن دخولِ احرام سے اتمام حج تک مستقل احرام سے عمرہ نہیں کر سکتا، کیوں کہ تا اتمام حج ان کا پہلا احرام حجِ افراد یا حجِ قران برقرار ہے جس کے ہوتے ہوئے کسی اور احرام مستقل کی گنجائش نہیں۔ یہی حکم اس متمتّع کے لیے بھی ہے جو ہدی (حج کی قربانی) کا جانور ساتھ لے گیا ہے۔

لیکن وہ متمتّع جو ہدی ساتھ نہیں لے گیا ہے وہ عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہو جاتا ہے، پھر حج کا احرام ایامِ حج سے ذرا پہلے باندھ کر حج ادا کرتا ہے، درمیانی وقفہ میں وہ مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں، یہ مسئلہ اختلاف فقہا کی وجہ سے حل طلب تھا۔ اس لیے ایسے متمتّع سے متعلق **سوال** ہوا کہ:

① - "حج سے پہلے مزید عمرے کرنا جائز ہے یا ناجائز؟"

جواب یہ ہے کہ:

جو آفاقی، حج تمتع کے ارادے سے مکہ معظّمہ گیا وہ عمرۂ تمتع کے علاوہ مزید عمرے حج سے پہلے کر سکتا ہے۔ مگر بعض فقہا چوں کہ ایک سے زیادہ عمرے کرنے سے منع فرماتے ہیں اور اختلاف فقہا کی رعایت اولیٰ ہے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ جسے حج کے بعد بھی مکہ معظّمہ میں قیام کی سعادت نصیب ہو وہ ۱۳/ ذی الحجہ کے بعد ہی عمرے کرے اور جسے حج کے بعد جلد ہی وہاں سے کوچ کرنا ہو وہ حج سے پہلے بھی جتنے عمرے چاہے کر سکتا ہے۔ لباب المناسک میں ہے:

"لا يعتمر (المتمتع) قبل الحج." اھ

اس کے تحت شرح لباب میں ہے:

"و هذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا، و قد سبق أنه غير صحيح

بل إنه ممنوع من التمتع والقران، و هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها؛ لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف." اه (شرح لباب)

فتح القدیر میں ہے:

ثم ظهر لي أن الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه أولا. اه. (۱)

ردالمحتار میں فتح القدیر کی درج بالا عبارت کے تحت فرماتے ہیں:

"إنه ليس بمذهب لعلمائنا ولا للأئمة الأربعة، ولا خلاف في عدم كراهتها لأهل مكة." اه. (۲)

منحۃ الخالق میں باب تمتع کے اخیر میں ہے:

"والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعًا من اِتيان العمرة فإنه زيادة عبادة وهو و إن كان في حكم المكي إلا أن المكي ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح، وإنما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم. اه ما في اللباب." اه. (۳) واللہ تعالیٰ أعلم

۲ **دوسرا سوال:** حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

چوں کہ مشایخ کرام نے حج بدل تفویض کرنے کی صورت یہ بتائی ہے کہ بھیجنے والا اپنے مامور کو اِفراد یا قران، کسی کی بھی اجازت دے سکتا ہے۔ اس سے بعض فقہانے یہ اخذ کیا کہ وہ تمتع نہیں کر سکتا، ورنہ قولِ مشایخ میں اس کا بھی ذکر ہوتا۔ اس کے ساتھ ان فقہانے یہ وجہ بھی بیان فرمائی کہ حج بدل کی شرط یہ ہے کہ حج آفاقی ہو، اور اگر وہ تمتع کی صورت اپنائے تو عمرہ کا احرام ختم ہونے کے بعد اس کا احرامِ حج مکہ ہی سے ہوگا، اس صورت میں اس کا حج مکی ہوا، آفاقی نہ ہوا، اس لیے اس کی اجازت اس کے لیے نہیں ہونی چاہیے۔

مگر بیش تر فقہاے کرام کی عبارتوں سے حج بدل والے کے لیے تمتع کا جواز ثابت ہوتا ہے اور اس بارے میں علامہ علی قاری نے جو دو وجہیں عدم جواز کی پیش کی ہیں ان کا مفصل جواب امام احمد رضا قدس سرہ نے جد الممتار میں رقم فرما دیا ہے۔ اس لیے حکم یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے اور اس میں اس کی کوئی قید نہیں کہ حج کا احرام باندھنے کے لیے اہل آفاق کی میقات پر آئے، بلکہ حدودِ حرم میں جہاں سے چاہے حج کا احرام باندھے اور مسجد الحرام شریف سے باندھنا افضل ہے۔ جن عبارتوں سے استدلال ہے وہ یہ ہیں:

---

(۱) فتح القدير، ج:۳، ص:۱۱، كتاب الحج، باب التمتع، پور بندر، گجرات.
(۲) رد المحتار، ج:۲، ص:۵۲۱، كتاب الحج، مطلب أحكام العمرة، دار الفكر، بيروت.
(۳) منحة الخالق، ج:۲، ص:٦٤٥، كتاب الحج، باب التمتع، دار الكتب العلمية، بيروت.

کنز الدقائق میں ہے:

"و دم القِران والجناية على المأمور."

اس کے تحت بحر الرائق میں ہے:

"و أراد بالقران دم الجمع بين النسكين قِرانا كان أو تمتُّعا، كما صرح به في غاية البيان، لكن بالإذن المتقدم." اھ (۱)

الاختیار لتعلیل المختار میں ہے:

"و دم المتعة والقران والجنايات على المأمور". (۲)

النہر الفائق میں ہے:

"و دم القران والتمتع والجناية على المأمور." (۳)

در مختار میں ہے:

"ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع و إلا فيصير مخالفا، فيضمن." (۴)

لباب میں ہے:

و ينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: "حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا." (۵)

ایک اور مقام میں ہے:

لو أمره بالقران أو التمتع فالدم على المأمور. (۶)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ ان عبارتوں کی روشنی میں فرماتے ہیں:

"الحمد لله هذا نص صريح في جواز التمتع في حج البدل، و أنه إذا كان بإذن الاٰمر لا يكون خلافا و أن النسكين يقعان عن الآمر و إلا لزم الخلاف." (۷)

---

(۱) البحر الرائق، کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، ص:۱۱۷، ج:۳، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) الاختیار لتعلیل المختار، ص:۱۱۹، باب الحج عن الغیر

(۳) النہر الفائق، کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، ص:۱۶۵، ج:۲، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۴) در مختار مع رد المحتار، کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، ص:۳۲، ج:۳، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۵) اللباب، باب الحج عن الغیر، فصل فی النفقة، ص:۳۰۴، مصر.

(۶) اللباب، باب الحج عن الغیر، فصل جميع الدماء المتعلقة بالحج، ص:۳۰۵، مصر

(۷) جد الممتار، ج:۲، کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، ص:۲۶۳، المجمع الاسلامی، مبارك پور

حضرت ملا علی قاری لباب کی مقدم الذکر عبارت "حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا" کے تحت فرماتے ہیں:

فيه أن هذا القيد سهو ظاهر، إذ التفويض المذكور في كلام المشايخ مقيَّد بالإفراد والقران لا غير، ففي الكبير: قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل: "إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني بهذا كيف شئت إن شئت حجة (فَحَجَّ) و إن شئت فاقرن... و قد سبق أيضا أن من شرط الحج عن الغير أن يكون ميقاتيا آفاقيا، و تقرر أن بالعمرة ينتهي سفره إليها و يكون حجه مكيا." اهـ (١)

حضرت علامہ علی قاری نے صاحب لباب کے قول: "لو أمره بالقران أو التمتع" میں تمتّع کو معنی لغوی پر محمول کیا، اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے یہ محققانہ کلام فرمایا ہے، رقم طراز ہیں:

أقول : حمله على المعنى اللغوي في غاية البعد، و أما اقتصار المشايخ على الإفراد والقران فربما يريدون بالقران ما هو أعم من التمتع ؛ لأن في كليهما الجمع بين النسكين، وقد نقل العلامة الشارح عن الإمام القاضي خان أول باب العمرة ص: ٢٥٥ أن وقتها جميع السنة إلا خمسة أيام يكره فيها العمرة لغير القارن اهـ. فقال العلامة نفسه: يعني في معناه المتمتع. اهـ.

و عبارة الخانية ظاهرة في وفاق اللباب و حملها على عكس الترتيب لا يفيد فإن العمرة عن غيره الآفاقِي كالحج عنه في وجوب كون كل عن ميقاته الآفاقي إذا استنابه في أحدهما. وقد قال في اللباب و شرحه ص:٢٤٥: لو أمره بالعمرة فحج عنه أو عن نفسه ثم اعتمر له لم يجز. اهـ.

واشتراط كون الحج عن الغير ميقاتيا مسلّم بالمعنى الأعم الشامل لميقات المكي و غيره، أما اشتراط كونه من الميقات الآفاقي فغير مسلّم مطلقا، و لذا لما قال في اللباب في شرائط الحج عن الغير "العاشر: أن يحرم من الميقات" قال القاري: أي من ميقات الآمر ليشمل المكي وغيره اهـ.

و لا شك أن الآمر لو تمتع بنفسه لكان ميقاته للحج الحرم، فكذا نائبه بإذنه، ولما فرع عليه في اللباب بقوله: فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة لا يجوز و يضمن، قال في الكبير: ولا يجوز ذلك عن حجة الإسلام ؛لأنه مأمور بحجة ميقاتية إهـ ... قال القاري ص:

---

(١) شرح اللباب، باب الحج عن الغير، فصل في النفقة، ص:٣٠٤، مصر

٢٤٤: فيه أنه إن أراد بالميقاتية المواقيت الآفاقية ففي إطلاقه نظر ظاهر إذ تقدم أن المكي إذا أوصى بالري أن يحج عنه، يحج عنه من مكة، و كذا سبق أن من أوصى أن يحج عنه من غير بلده يحج كما أوصى قرب من مكة أو بعد اه. ... فكيف يجعل الآفاقية شرطا هنا، بل هو في شك ههنا من نفس شرط الميقاتية فضلاً عن الآفاقية حيث قال بعده : و أيضا فيه إشكال آخر حيث أن الميقات من أصله ليس شرطا لمطلق الحج و أصالته، بل إنه من واجباته فكيف يكون شرطا وقت نيابته فإن وجد نقل صريح أو دليل صحيح فالأمر مسلّم و إلا فلا اه. ۔ و لا نسلم أن سفره هذا يتجرد للعمرة و لا يكون للحج كمن سعى إلى الجمعة و صلّى قبلها السنة لا يكون سعيه مصروفا عن الجمعة كما نص على التنظير به في الهداية.

ثم إن اللباب نص في باب التمتع في فصل منه ص: ١٤٨: إنه لا يشترط لصحة التمتع أن يكون النسكان عن شخص واحد حتى لو أمره شخص بالعمرة وآخر بالحج جاز اه.

وقد أقرّه عليه القاري ثمه قائلا: أي :و اذنا له في التمتع جاز لكن دم المتعة عليه في ماله اه. فهذا إذعان منه لما في اللباب فإذن الجواز هو الجواب . والله تعالى أعلم بالصواب. (۱)

اس بحث کے تحت یہ **سوال** پیدا ہوا کہ آمر نے کوئی صراحت نہ کی، بلکہ بغیر کسی قید اور صراحت کے کسی کو حج بدل کے لیے بھیج دیا اور جانے والے نے تمتع کیا تو حج آمر کی طرف سے ادا ہو گیا، یا مامور کی طرف سے ہوا اور اس پر خرچ کا تاوان دینا لازم آیا؟

اس کے **جواب** میں مندوبین نے بتایا کہ عموما ایسا جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ آمر و مامور اقسامِ حج کا علم نہیں رکھتے ، اور آمر یہ خیال کرتا ہے کہ جیسے حج ہوتا ہے ویسے ہی میرا مامور میری جانب سے حج ادا کرے گا۔ اب اکثر لوگ حج تمتع کرتے ہیں کیوں کہ اس میں ان کے لیے راحت بھی ہے اور حج افراد کی بہ نسبت ثواب بھی زیادہ ہے۔ قران اگرچہ سب سے افضل ہے مگر اس میں عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال نہیں ہوتا اور احرام کی پابندی اتمام حج تک حجِ افراد کی طرح برقرار رہتی ہے، تو یہ مانا جائے گا کہ عموماً جیسا حج ہوتا ہے وہ حج تمتع ہے، اس لیے آمر کی اجازت اور مامور کی بجاآوری بربنائے عرف اسی پر محمول ہوگی، البتہ مامور کو یہ چاہیے کہ آمر سے مطلق اجازت لے لے، اسی طرح آمر بھی اسے عام اجازت دے دے کہ تم (افراد، قران، تمتع) جیسے چاہو میری جانب سے حج ادا کرو۔

لباب میں ہے:

---

(۱) جد الممتار، كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ص:٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ج:٢، المجمع الاسلامی، مبارك پور

”و ينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا.“ (۱)

اس ضمن میں یہ مسئلہ بھی مامور کو بتایا جائے کہ وہ تمتع یا قران کرے تو قربانیِ واجب کا خرچ خود اس کے ذمہ ہوگا آمر کے ذمہ نہیں، آمر اگر نام لے کر تمتع یا قران کا مامور بنائے جب بھی یہی حکم ہے۔

لباب ص: ۳۰۵ پر ہے:

”لو أمره بالقران أو التمتع فالدم على المأمور.“ اھ. (كذا في الكنز و البحر والنهر والاختيار وغيرها)

دوسری قابلِ توجہ بات یہ سامنے آئی کہ مامورین تمام اخراجات آمرین کے مال سے کرتے ہیں جب کہ آمر کے مال سے مامور کو صرف وہی اخراجات کرنے کی اجازت ہے، جو ادائے حج کے سلسلے میں ضروری ہیں، اور جو مال بچے اسے آمر کو واپس کرنا ضروری ہے۔ بہارِ شریعت میں لباب کے حوالہ سے ہے:

”مصارف حج سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی سفرِ حج میں ضرورت پڑتی ہے، مثلاً کھانا، پانی، راستہ میں پہننے کے کپڑے، احرام کے کپڑے، سواری کا کرایہ، مکان کا کرایہ، مشکیزہ، کھانے پینے کے برتن، جلانے اور سر میں ڈالنے کا تیل، کپڑے دھونے کا صابن، پہرہ دینے والے کی اجرت، حجامت کی بنوائی۔ غرض جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے ان کے اخراجات متوسط کہ نہ فضول خرچی ہو نہ بہت کمی، اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ اس مال سے خیرات کرے، یا کھانا فقیروں کو دے دے، یا کھاتے وقت دوسروں کو بھی کھلائے، ہاں! اگر بھیجنے والے نے ان امور کی اجازت دے دی ہو تو کر سکتا ہے۔“ (۲)

واپسی مال سے متعلق اسی میں در مختار و رد المحتار کے حوالے سے ہے:

”حج سے واپسی کے بعد جو کچھ بچا اسے واپس کر دے، اسے رکھ لینا جائز نہیں اگرچہ وہ کتنی ہی تھوڑی سی چیز ہو۔ یہاں تک کہ توشہ میں سے جو کچھ بچا وہ، اور کپڑے، اور برتن غرض تمام سامان واپس کر دے، بلکہ اگر شرط کر لی ہو کہ جو بچے گا واپس نہ کروں گا، جب بھی، کہ یہ شرط باطل ہے مگر دو صورتوں میں۔

اول یہ کہ بھیجنے والا اسے وکیل کر دے کہ جو بچے اسے اپنے کو توہبہ کر دینا اور قبضہ کر لینا۔

دوم یہ کہ اگر قریب بہ مرگ ہو تو اسے وصیت کر دے کہ جو بچے اس کی میں نے تجھے وصیت کی، اور اگر یوں وصیت کی کہ وصی سے کہہ دیا کہ جو بچے وہ اس کے لیے ہے، جو بھیجا جائے یا تو جسے چاہے دے دے، تو یہ وصیت باطل ہے، وارث کا حق ہو جائے گا اور واپس کرنا پڑے گا۔“ (۳)

---

(۱) لباب، ص:۳۰۵، مطبع مصر

(۲) بہارِ شریعت، ج:٦، ص:١٦١، قادری کتاب گھر، بریلی شریف.

(۳) بہارِ شریعت، ج:٦، ص:١٦١، ١٦٢، قادری کتاب گھر، بریلی شریف.

③ **تیسرا سوال** یہ تھا کہ طواف افاضہ کے وقت عورت حیض یا نفاس سے دو چار ہوئی تو وہ طوافِ فرض کیسے کرے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ طواف فرض کا وقت مدۃ العمر ہے اس لیے وہ پاک ہونے تک انتظار کرے اور پاک ہونے پر وہ طواف کر کے واپس ہو۔

یہ عمل اس عورت کے لیے تو آسان ہے جسے بعد میں حسبِ ضرورت اقامت کی اجازت حکومت کی طرف سے حاصل ہو، لیکن جس عورت کے لیے ایسی اجازت حکومت سے نہ ہو اس کے لیے مزید قیام کر کے طواف کی ادائگی دشوار ہے، اور ناپاک ہوتے ہوئے طواف بھی ناجائز ہے، کیوں کہ مذہبِ حنفی میں طواف کے لیے طہارت واجب ہے۔

اس مسئلہ کے کئی گوشوں پر دیر تک بحث وتمحیص جاری رہی، آخر میں درج ذیل امور پر اتفاق رائے ہوا۔

① حج کے لیے جانے والی عورتیں پہلے کوشش کریں کہ درخواست حج کے فارم کے ساتھ یہ درخواست بھی کریں کہ ہماری فلائٹ بعد میں رکھی جائے، تاکہ انھیں بعد حج مزید قیام کا موقع ملے اور ایام نحر میں دم آجائے تو بعد کے زمانۂ اقامت میں ادائے طواف بہ خوبی میسر ہو۔

② اگر اس نے درخواست نہ دی یا منظوری نہ ملی اور ایسی صورت پیش آگئی کہ وقتِ طواف ہو گیا اور ادائگیِ طواف سے پہلے عورت کو دم آگیا تو مدت قیام میں توسیع کے لیے کوشش کرے، اس میں کامیابی مل گئی تو بھی طواف بہ خوبی اس کے لیے میسر ہوگا۔

③ اگر اس کوشش میں بھی ناکامی ہو تو اس کے لیے وہی حکم ہے جو فقہا نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر وہ کسی عالم سے اپنا حکم دریافت کرے تو وہ اسے بتادے کہ اگر ناپاکی میں تو نے طواف کیا تو گنہ گار ہوگی اور تجھے توبہ کرنا ہوگا، البتہ فرض ادا ہو جائے گا اور حرم میں بدنہ کی قربانی تیرے اوپر لازم ہوگی۔

④ اگر عورت کو ایامِ نحر کے شروع میں یا اخیر میں پاکی کا وقت میسر ہوتا ہے تو جہاں تک ہو سکے اس وقت کے اندر طواف فرض جلد سے جلد ادا کر لے۔

ردالمختار میں ہے:

تنبيه:نقل بعض المحشيين عن منسك ابن أمير حاج: لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟

قالوا: يقال لها: لا يحل لكِ دخول المسجد و إن دخلتِ وطفتِ أثمتِ وصح طوافكِ و عليكِ ذبح بدنة. وهذه المسألة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء. اهـ (۱)

④ **چوتھا مسئلہ** یہ پیش ہوا کہ جوان ساس اپنے داماد کے ساتھ، اسی طرح بہو اپنے جوان خسر کے ساتھ سفرِ حج کو

(۱) رد المحتار، كتاب الحج، مطلبٌ في طواف الزيارة، ج:۳، ص:۵۳۹، دار الكتب العلمية، بيروت

جائے تو اس کا جواز ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ پر دیر تک بحث جاری رہی۔ بعض حضرات نے ایسی عبارتیں پیش کیں جن کا رجحان عدم جواز کی طرف ہے اور بعض حضرات نے ایسی عبارتیں پیش کیں جن میں بعض قیدوں کے ساتھ جواز کا حکم ملتا ہے۔

بہ نظر حالاتِ زمانہ وغلبۂ فساد یہ فیصلہ کیا گیا کہ:

عورت حتی الامکان اپنے شوہر یا قابلِ اطمینان محرمِ نسبی کے ساتھ سفر کرے اور جوان ساس اپنے داماد کے ساتھ اسی طرح بہو اپنے جوان خسر کے ساتھ سفر نہ کرے۔

ردالمحتار میں ہے:

"نقل السيد أبو السعود عن نفقات البزازية: لا تسافر بأخيها رضاعا فى زماننا. اه. أي لغلبة الفساد.

قلت: و يؤيده كراهة الخلوة بها كالصهرة الشابة، فينبغي إستثناء الصهرة الشابة هنا أيضا؛ لأن السفر كالخلوة." اه. (۱)

فتاوی رضویہ رسالہ انور البشارۃ میں ہے:

"عورت کے ساتھ جب تک شوہر یا محرم بالغ قابلِ اطمینان نہ ہو، جس سے نکاح ہمیشہ کو حرام ہے، سفر حرام ہے، اگر کرے گی حج ہو جائے گا، مگر ہر قدم پر گناہ لکھا جائے گا۔" (۲)

در مختار میں ہے:

"والخلوة بالمُحَرّمةِ مباحة إلا الأخت رضاعا والصهرة الشابة." (۳)

ردالمحتار میں ہے:

"قال في القنية: و في استحسان القاضي الصدر الشهيد: و ينبغي للأخ من الرضاع أن لا يخلو بأخته من الرضاع؛ لأن الغالب هناك الوقوع في الجماع. اه. و أفاد العلامة البيري أن "ينبغي" معناه الوجوب هنا. (قوله: والصهرة الشابة) قال في القنية: ماتت عن زوج و أم فلهما أن يسكنا في دار واحدة إذا لم يخافا الفتنة، و إن كانت الصهرة شابة

---

(۱) رد المحتار، كتاب الحج، مطلبٌ يقدم حق العبد على الحق الشرع، ج:۳، ص:٤٦٤، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضو يه، كتاب الحج، رساله: انور البشارة، ج:٤، ص:٦٩١، سنى دار الاشاعت، مبارك پور

(۳) الدر المختار، كتاب الحظر والاباحة، فصلٌ فى النظر والمس، فوق رد المحتار، ج:۹، ص:۵۲۹، دار الكتب بيروت

فللجيران أن يمنعوها منه إذا خافوا عليها الفتنة." اھ. (۱) والله تعالیٰ أعلم.

۵ **پانچواں مسئلہ** یہ پیش ہوا کہ حاجی اگر مکہ معظّمہ میں پندرہ دن یا اس سے زائد قیام پذیر رہ چکا ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے یا نہیں؟

جواب میں تمام مندوبین نے اس امر پر اتفاق کیا کہ اگر حاجی وہاں مالکِ نصاب ہو تو اس پر عید الاضحیٰ کی قربانی واجب ہے، لہذا قارن اور متمتّع پر دو دو قربانی واجب ہوگی۔ ایک شکرانۂ قران یا تمتع کی اور دوسری عید الاضحیٰ کی۔ البتہ عید الاضحیٰ والی قربانی حرم میں بھی ہو سکتی ہے اور حرم سے باہر کہیں بھی، حتیٰ کہ اپنے وطن میں بھی کسی کو اس کام پر مامور کر سکتا ہے۔ ایسا ہی بدائع، ص: ۶۳، ج:۵، کتاب التضحیہ اور درِ مختار ورد المحتار، ج:۵، ص:۲۰ کتاب الاضحیۃ اور فتاوی رضویہ، ص: ۱۰۷، ج: ۴، رسالہ انور البشارۃ وغیرہ میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) رد المحتار، کتاب الحظر والاباحة، فصلٌ في النظر والمس، ، ص: ۵۳۰، ج:۹، دار الكتب العلمية، بيروت

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

ترتیب: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آج دنیا کی حکومتیں چار حصوں میں بٹی ہوئی ہیں۔

۱۔ خالص مسلم حکومتیں جہاں مسلم سلاطین یا وزرا کی حکمرانی ہے جیسے انڈونیشیا، بحرین، یو، اے، ای، پاکستان وغیرہا۔

۲۔ وہ ممالک جہاں پہلے مسلمانوں کی حکمرانی تھی اور اب وہاں مسلم و غیر مسلم دونوں کی مشترکہ حکومت ہے یا صرف غیر مسلموں کی حکومت ہے مگر شعائر اسلام پر کوئی پابندی نہیں جیسے ہندوستان۔

۳۔ وہ ممالک جہاں سلطنت اسلام کبھی نہ تھی اور نہ اب ہے جیسے امریکہ، یورپ کے ممالک، اور نیپال، چین، روس، مگر ان ممالک میں شعائر اسلام پر کوئی پابندی نہیں ہے۔

۴۔ جہاں پہلے سلطنت اسلام تھی، پھر کافروں نے اس پر قبضہ کر کے شعائر اسلام کو بالکل ہی اٹھا کر احکام کفر نافذ کر دیے جیسے اندلس، قرطبہ، بلنسیہ۔

پہلی دو صورتیں دار الاسلام کی ہیں جب کہ اخیر کی دو صورتیں دار الکفر کی ہیں، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں۔

” اور شہر کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ضرور ہے کہ یا تو فی الحال اس میں سلطنت اسلام ہو خود مختار جیسے بحمد اللہ تعالیٰ سلطنت علیہ عالیہ عثمانیہ و دولت خداداد افغانستان حفظہما اللہ تعالیٰ عن شرور الزمان یا کسی سلطنت کفر کی تابع جیسے اب چند روز سے سلطنت بخارا و حسبنا اللہ و نعم الوکیل اور اگر فی الحال نہ ہو تو دو باتیں ضرور ہیں: ایک یہ کہ پہلے اس میں سلطنت اسلامی رہی ہو۔ دوسرے یہ کہ جب سے قبضۂ کافر میں آئی شعار اسلام مثل جمعہ و جماعت و اذان و اقامت وغیرہا کلاًّ یا بعضاً برابر اس میں اب تک جاری رہے ہوں۔ جہاں اسلامی سلطنت کبھی نہ تھی نہ اب ہے وہ اسلامی شہر نہیں ہو سکتے، نہ

وہاں جمعہ و عیدین جائز ہوں اگر چہ وہاں کے کافر سلاطین شعائر اسلامیہ کو نہ روکتے ہوں، اگر چہ وہاں مساجد بکثرت ہوں اذان و اقامت جماعت علی الاعلان ہوتی ہو اگر چہ عوام اپنے جہل کے باعث جمعہ و عیدین بلا مزاحمت ادا کرتے ہوں، جیسے کہ روس و فرانس و جرمن و پرتگال وغیرہا۔ اکثر بلکہ شاید کل سلطنت ہائے یورپ کا یہی حال ہے، یوں ہی اگر پہلے سلطنت اسلامی تھی پھر کافر نے غلبہ کیا اور شعائر کفر جاری کر کے تمام شعائر اسلام یکسر اٹھا دیے تو اب وہ شہر بھی اسلامی نہ رہے اور جب تک پھر از سر نو ان میں سلطنت اسلامی نہ ہو وہاں جمعہ و عیدین جائز نہیں ہو سکتے اگر چہ کفار غلبہ یافتہ ممانعت کے بعد پھر بطور خود شعائر اسلام کی اجازت دے دیں خواہ ان کافروں سے دوسرے کافر چھین کر اجراے شعائر اسلام کر دیں کہ کوئی غیر اسلامی شہر مجرد جریان شعائر اسلام سے اسلامی نہیں ہو جاتا، ہاں اگر اسلامی سلطنت کے کسی کافر صوبہ نے بغاوت کر کے کسی اسلامی شہر پر تسلط کیا اور شعائر اسلام بالکل اٹھا دیئے مگر وہ صوبہ چار طرف سے سلطنت اسلامیہ میں محصور ہے تو وہ شہر اسلامی شہر ہی رہے گا کہ اگر چہ کافر نے شعائر اسلام یکسر اٹھا دیئے، مگر چار سمت سے سلطنت اسلامیہ میں محصور ہونے کے باعث اس کی یہ تاریک حالت محض عارضی ہے۔

وهذه بحمده تعالیٰ فوائد نفيسة سمح بها اليراع لواسترسلنا في الكلام على دليلها و تفاصيلها لخرجنا عن القصد مع أن أكثرها جلية عند من له إجالة نظر في الكتب الفرعية و إجادة فكر في الأصول الشرعية فلنقتصر على نقل بعض نصوص فقهية.

جامع الفصولين و مبسوط و معراج الدرايه و هنديه و رد المحتار وغیرہا **معتمدات اسفار** میں ہے:

الحكم إذا ثبت بعلة فما بقى شئى من العلة يبقى الحكم ببقائه فلما صارت البلدة دار الإسلام بإجراء أحكامه فما بقى شئى من أحكامه و آثاره تبقى دار الإسلام و كل مصر فيه و ال مسلم من جهة الكفار تجوز فيه إقامة الجمع و الأعياد وأخذ الخراج و تقليد القضاء و تزو يج الأيامى لاستيلاء المسلم عليهم و أما طاعة الكفرة فهى موادعة و مخادعة ، و أما فى بلاد عليها و لاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد الخ.

شرح نقایہ میں کافی سے ہے:

دار الإسلام مايجرى فيه حكم إمام المسلمين .

فصول عمادی میں ہے:

إن دار الإسلام لا تصير دار الحرب إذا بقى شئى من أحكام الإسلام و إن زال غلبة أهل الإسلام

اسی طرح کتب کثیرہ سے مستفاد ہے۔

و بالجملة يشترط لدار الإسلام ابتداء أعنى صيرورة دار الحرب دار الإسلام جر يان حكم سلطان الإسلام فيها و بقاء مجرد ظهور شعائر الإسلام و لو بعضا و إن لم يبق الحكم و

لاالسلطان و الله المستعان و عليه التكلان.

درر وغرر میں ہے:

تصير دار الإسلام دار الحرب بإجراء أحكام الشرك و اتصالها بدار الحرب بحيث لايكون بينهما مصر للمسلمين الخ.

در منتقی میں ہے:

البحر الملح ملحق دار الحرب.

ردالمحتار میں ہے:

يلحق بها البحر الملح و نحوه كمفازة ليس و راء ها بلاد إسلام نقله بعضهم عن الحموى ، و في حاشية أبي السعود عن شرح النظم الها ملى سطح البحر له حكم دار الحرب.[۱]

مگر اس کے ساتھ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد دنیا کی حکومتوں کا نظام پہلے سے مختلف ہو گیا ہماری دانست کے مطابق کسی بھی ملک میں کسی مذہب پر کوئی پابندی نہیں ہے بلکہ ہر مذہب کے ماننے والوں کو اپنے مذہب کے مطابق زندگی گزارنے کا حق ہے اور اگر کسی ملک میں جزوی طور پر مذہب اسلام کے کسی قانون پر عمل نہ ہو سکے تو وہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اسلام کے اس قانون پر حکومت کی طرف سے کوئی پابندی ہے، بلکہ وہاں کا ملکی آئین ہی کچھ ایسا ہے جس کی خلاف ورزی کسی بھی مذہب کا ماننے والا نہیں کر سکتا، اس کی مثال بر سر عام لاوڈ اسپیکر میں اذان کی اجازت نہ ہونا، وغیرہ ہے۔

اس کے علاوہ دوسری جنگ عظیم کے بعد ادارہ اقوام متحدہ کا قیام عمل میں آیا جس کی قرار دادوں کی روشنی میں کوئی بھی طاقتور ملک کسی کمزور ملک کے لیے خطرہ نہیں بن سکتا بلکہ عالمی پیمانے پر صلح و امن پر سب کا اتفاق ہوا تاکہ دنیا کو جنگی لعنت سے بچایا جا سکے۔ ''مبادی سیاسیات'' میں ہے۔

ادارہ اقوام متحدہ: دوسری جنگ عظیم انسانوں کے قتل و خون اور غارت گری بربریت، حیوانیت اور ہولناکیوں میں پہلی جنگ عظیم سے بھی زیادہ بڑھ گئی اس میں صرف یہی نہیں کہ ہوائی جہازوں نے سینکڑوں گاؤں اور شہر دم کے دم میں برباد کر کے رکھ دیئے اور لاکھوں نہتے شہریوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا بلکہ اٹیم بم نے لاکھوں جاپانی مرد عورتوں اور بچوں کا چشم زدن میں صفایا کر دیا۔ اس ہولناک جنگ کے بعد اس خیال کا پیدا ہونا لازمی تھا کہ اب دنیا کو اور انسانوں کو اس قسم کی ہولناک جنگ سے محفوظ رکھا جائے اور اس کی کوشش کی جائے کہ کسی طرح سے کوئی بڑی طاقتور مملکت امن عالم کے لیے خطرہ نہ بن سکے اور دنیا کو جنگ میں مبتلا نہ کر سکے۔

لہذا جیسے جیسے اتحادی ملکوں کو یورپ کے محاذ پر کامیابی ہوتی گئی ان کے مدبروں نے اس قسم کے بین الملکی ادارے یا جماعت کے قیام کے بارے میں سوچنا شروع کیا، فرانس تو جنگ کے ختم ہونے تک جرمنی کے زیر اثر رہا باقی چار بڑی طاقتوں

(۱) فتاوی رضویہ ج:۳ص:۷۱۵، ۷۱٦، مطبوعہ رضا اکیڈمی

کے نمائندے یعنی انگلستان، ریاست ہائے متحدہ امریکہ، سوویٹ روس اور چین ۱۹۴۴ء میں ڈمبرٹن اوکس میں جمع ہوے اور انہوں نے ایک بین الملکی ادارے یا انجمن کا ایک مینی فیسٹو تیار کیا جسے جون ۱۹۴۵ء میں ۵۱ ملکوں نے منظور کیا اور ایک نئے بین الملکی ادارہ کی بنیاد پڑی جو (United Nations of Organization) کے نام سے موسوم ہوا۔

منشور یا مینی فیسٹو میں اس ادارے یا جماعت کا یہ مقصد بیان کیا گیا کہ اس کے ذریعہ دنیا کو جنگ کی لعنت سے بچایا جاے اور ساتھ ہی ساتھ معاشی، سماجی، تمدنی اور دوسرے انسانی مسئلوں کو بین الملکی ادارے کے ذریعہ حل کیا جاے اور ایسے حالات پیدا کیے جائیں کہ چھوٹے اور بڑے ملکوں کے شہریوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے"۔(۱)

شریعت اسلامیہ نے بھی امان کی دو قسمیں کی ہیں ایک۔ امان معروف۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مجاہدین اسلام، کافروں کے کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کرلیں اور کفار کے امان طلب کرنے پر مسلمان انہیں امان دے دیں۔ دوسری قسم۔ موادعہ۔ ہے یہ باہمی صلح اور اس امر کا معاہدہ ہے کہ کوئی فریق دوسرے فریق کے خلاف جنگ نہ لڑے، ایسی صورت میں معاہدہ کی پابندی ہر فریق پر لازم ہوگی۔ بدائع الصنائع میں ہے:

" الأمان فی الأصل نوعان مؤقت ، و أمان مؤ بد أما المؤقت فنوعان أيضا أحدهما الأمان المعروف وهو أن يحاصر الغزاة مدينة أو حصنا من حصون الكفرة فيستأ منهم الكفار فيؤمنوهم.

والثانی : المو ادعة وهی المعاهدة والصلح علی ترك القتال، يقال: توادع الفر يقان أی تعاهدا علی أن لايغز و كل واحد منهما صاحبه"(۲)

تفسیر قرطبی میں زیر آیت:

"وإِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهٗ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ"(انفال :٦١)ہے۔

" قال السدی و ابن ز يد معنی الآية إن دعوك إلی الصلح فأجبهم و لانسخ فيها قال ا بن العربی:إن كان للمسلمين مصلحة فی الصلح لنفع يجتلبو نه أو ضر ر يدفعو نه فلابأس أن يبتدئ المسلمو ن به اذا احتاجوا إليه "(۳)

اسی میں ہے:

" وقال ابن حبيب عن مالك رضی الله عنه : تجوز مهادنة المشركين السنة والسنتين والثلاث ، وإلی غير مدة . قال المهلب: و دل علی جواز صلح المشركين و مهاد نتهم دون مال

---

(۱) مبادی سیاسیات: ۳۱۸ ، ۳۱۹،۰ ۳۲ مبادی سیاسیات ، ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی ر یڈر شعبۂ سیاسیات سیاسیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲) بدائع الصنائع ،ج:۷ ص:۱۵۷، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۳) الجامع لأحكام القرآن ج:۸ ص: ٤١، دار الكتاب العربی، بيروت

يؤخذمنهم اذا رأى ذلك الامام وجها و يجوز عند الحاجة للمسلمين عقد الصلح بمال يبذلونه للعدو.''(۱)

ان تفصیلات کے تناظر میں درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں:

سوالات

(۱) وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

دار الاسلام، دار الحرب، دار المعاہدہ؟

(۲) اور آج جب کہ تمام حکومتوں کا باہم معاہدۂ امن وصلح ہو چکا تو دار الحرب کی تعبیر کے بجاے دار المعاہدہ والامن کی تعبیر مناسب ہوگی، یا نہیں؟

(۱) الجامع لأحكام القرآن، ج:۸ص:٤٢ سورہ انفال آیت: ٦١، دار الکتاب العربی، بیروت

خلاصۂ مقالات بعنوان

دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم

تعدادِ مقالات: ۲۵ تعدادِ صفحات: ۵۱

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے تین موضوعات منتخب ہوئے، جن میں دوسرا موضوع ہے **"دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت"**۔ اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کے عظیم الشان فرائض انجام دینے والے مدرسین و مفکرین اور محققین و باحثین کی بارگاہوں میں جو سوالات پیش کیے گئے ان کے تعلق سے ۲۵؍ علماے کرام و مفتیانِ عظام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گران قدر آرا ارسال فرما کر مجلسِ شرعی کا دینی و علمی تعاون کیا۔ یہ مقالات و آرا فل اسکیپ سائز کے ۵۱؍ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیشِ خدمت ہے۔

جوابات سوال (۱)

پہلا سوال یہ تھا کہ: وہ ممالک جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں (یعنی وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام کبھی نہ تھی اور نہ اب ہے۔ اور وہ ممالک جہاں سلطنتِ اسلام تھی، پھر کافروں نے اس پر قبضہ کر کے شعائر اسلام کو بالکل اٹھا کر احکامِ کفر نافذ کر دیے) ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں تین قسم کے موقف ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف:- پہلا موقف یہ ہے کہ ان ممالک کی شرعی حیثیت "دار الحرب" کی ہے —— یہ موقف پندرہ (۱۵) حضرات کا ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۳) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۴) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا جمال مصطفیٰ مصباحی، اشرفیہ (۶) مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، تلشی پور (۷) مولانا ابو طالب خاں رضوی، سلطان پور (۸) مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۹) مفتی محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، اوجھا گنج (۱۰) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۱) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۱۲) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، جمداشاہی (۱۳) مفتی محمد اختر حسین قادری، جمداشاہی (۱۴) مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ (۱۵) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے:

❊ از روے شرع دار کی صرف دو قسمیں ہیں: (۱) دار الاسلام (۲) دار الحرب۔ جس دار کے اندر دار الاسلام کے شرائط پائے جائیں وہ دار الاسلام ہے ورنہ دار الحرب ہے۔ عینی شرحِ ہدایہ، ج:۲، میں ہے: قیل: الدار عندنا دار الإسلام و دار الحرب.

یہاں اقسامِ اربعہ میں تیسری قسم کے ممالک اس لیے دار الاسلام نہیں ہو سکتے کہ وہاں سلطنتِ اسلامیہ کبھی نہ تھی، نہ اب ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”شہر کے اسلامی ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یا تو فی الحال اس میں سلطنتِ اسلام ہو، خود مختار یا کسی سلطنتِ کفر کی تابع اور اگر فی الحال نہ ہو تو دو باتیں ضرور ہیں، ایک یہ کہ پہلے اس میں سلطنتِ اسلامی رہی ہو، دوسرے یہ کہ جب سے قبضۂ کافر میں آئی ”شعارِ اسلام“ مثلاً جمعہ و جماعت و اذان و اقامت وغیرہا کلاً یا بعضاً برابر اس میں اب تک جاری رہے ہوں۔ جہاں اسلامی سلطنت کبھی نہ تھی، نہ اب ہے، وہ اسلامی شہر نہیں ہو سکتے، نہ وہاں جمعہ و عیدین جائز ہوں، اگرچہ وہاں کے کافر سلاطین شعارِ اسلام کو نہ روکتے ہوں، اگرچہ وہاں مساجد بکثرت ہوں، اذان و اقامت و جماعت علی الاعلان ہوتی ہو، اگرچہ عوام اپنے جہل کے باعث جمعہ و عیدین بلا مزاحمت ادا کرتے ہوں، جیسے کہ روس و فرانس و جرمن و پرتگال وغیرہا اکثر، بلکہ شاید کل سلطنت ہاے یورپ کا یہی حال ہے۔“[1]

❊ تیسری قسم کے ممالک دار الاسلام نہیں ہیں، کیوں کہ ان میں شعائرِ اسلام پر پابندی نہ ہونا واقعہ کے خلاف ہے۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہ ممالک دار الحرب ہونے سے خارج نہیں ہوں گے، اس لیے کہ کسی دار الحرب کے دار الاسلام ہونے کے لیے محض احکام اسلام کا جاری ہونا اور وہاں کے مسلمانوں کا بے چوں وچرا اسلام کے احکام پر عمل کر لینا کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ امام المسلمین و سلطان یا سلطانِ اسلام کے جاری کرنے سے جاری ہوئے ہوں، جیسا کہ شرح نقایہ کی عبارت ”دار الإسلام ما يجرى فيه حكم إمام المسلمين“ اور فتاویٰ رضویہ کی عبارت ”و بالجملة يشترط لدار الإسلام ابتداءً اعنى صيرورة دارِ الحرب دَارَ الإسلام جريانُ حكم سلطان الإسلام

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۵، ۷۱۶، کتاب الصلاۃ، باب الجمعۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

فيها، و بقاءً مجردُ ظهور شعائر الإسلام ولو بعضاً و إن لم يبق الحكم و لا السلطان"اس پر دال ہے۔

✽ چوتھی قسم کے ممالک بھی دار الحرب ہی ہیں کیوں کہ اس میں دار الاسلام کے دار الحرب ہونے کے شرائط پائے جاتے ہیں۔

دار الاسلام کے دار الحرب ہونے کی تین شرطیں ہیں: (۱) غیر مسلم بادشاہ نے شعائرِ اسلام یک لخت اٹھا کر شعائرِ کفر جاری کر دیے ہوں۔ (۲) کوئی شخص امان اول پر باقی نہ رہے (۳) وہ جگہ چاروں طرف سے دار الاسلام سے گھری ہوئی نہ ہو۔ چناں چہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"دار الاسلام وہ ملک ہے کہ فی الحال اس میں اسلامی سلطنت ہو، یا اب نہیں تو پہلے تھی اور غیر مسلم بادشاہ نے اس میں شعائرِ اسلام مثل جمعہ و عیدین و اذان و اقامت باقی رکھے، اور اگر شعائرِ کفر جاری کیے اور شعائرِ اسلام یکلخت اٹھا دیے اور اس میں کوئی شخص امان اول پر باقی نہ رہا، اور وہ جگہ چاروں طرف سے دار الاسلام سے گھری نہیں تو دار الحرب ہو جائے گا۔"(۱)

✽ بدائع الصنائع میں ہے:

"واختلفوا فی دار الإسلام انها بما ذا تصير دار الكفر؟ قال ابو حنيفة: إنها لا تصير دارَ الكفر إلا بثلٰث شرائط: أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها. والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر. والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمی اٰمنا بالأمان الأول و هو أمان المسلمين. وقال أبو يوسف و محمد رحمهما الله: إنها تصير دارَ الكفر بظهور أحكام الكفر فيها."(۲)

✽ چوتھی قسم کے ممالک کے بارے میں فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"جب تک پھر از سرِ نوان میں سلطنتِ اسلامی نہ ہو، وہاں جمعہ و عیدین جائز نہیں ہو سکتے، اگرچہ کفار غلبہ یافتہ ممانعت کے بعد پھر بطور خود شعائرِ اسلام کی اجازت دے دیں، خواہ ان کافروں سے دوسرے کافر چھین کر اجراے شعائرِ اسلام کر دیں کہ کوئی غیر اسلامی شہر مجرد جریان شعائرِ اسلام سے اسلامی نہیں ہو جاتا۔"(۳)

یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ باہم معاہدۂ امن کی وجہ سے اب نام بدل سکتا ہے کیوں کہ پہلے دار الحرب سے معاہدۂ امن نہیں ہوتا تھا اور اب ہو چکا ہے۔ اس کے ازالہ کے لیے اس موقف کے حامی مقالہ نگار فرماتے ہیں:

صلح و معاہدہ کی وجہ سے کوئی دار الحرب سے دار الاسلام نہیں ہوگا، اگرچہ اس پر معاہدہ کی وجہ سے "دار الامان" یا "دار المعاہدہ" کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے۔ چناں چہ فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

"دار کی دو قسمیں ہیں: دار الاسلام، دار الحرب۔ اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو وہی دار الحرب اس

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۴، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۹۳، کتاب السیر، مرکز اہل سنت، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۶، کتاب الصلاۃ، باب الجمعۃ، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

مسلم کے لیے ”دار الامن“ ہے۔ یوں ہی اگر حربی کافر اَمان لے کر دار الاسلام میں آیا تو اس کے لیے یہی ”دار الامان“ ہے۔ لہٰذا دار الامان جس کو کہا جاتا ہے وہ یا تو دار الاسلام ہے یا دار الحرب، ان دو کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔“[1]

دوسرا موقف :- دوسرا موقف یہ ہے کہ وہ ممالک جو اقسامِ اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں ان کی شرعی حیثیت ”دار المعاہدہ“ یا ”دار الموادعہ“ کی ہے —— یہ موقف چھ[۲] مقالہ نگار حضرات کا ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۲) مفتی محمد ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۳) قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۴) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۵) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۶) مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ۔

مگر ان حضرات کے مقالات کو بغور پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ محققین بھی زیر بحث ممالک کو دار الحرب ہی مانتے ہیں، صرف تعبیر میں ان کو ”دار المعاہدہ“ یا ”دار الموادعہ“ سے موسوم کرتے ہیں، چناں چہ یہ حضرات دوسرے سوال کے جواب میں کچھ اس طرح کی عبارتیں رقم فرماتے ہیں:

”معاہدۂ صلح ہو جانے کی وجہ سے مذکورہ ممالک کو دار الحرب سے تعبیر کرنے کے بجاے دار المعاہدہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے“ —— یا —— ”دار الحرب کے بجاے ”دار المعاہدہ والامن“ کی تعبیر مناسب معلوم ہوتی ہے۔“ وغیر ذٰلك.

ہاں! مفتی شفیق احمد صاحب اور مفتی بدر عالم صاحب کی عبارتوں سے اشارہ ملتا ہے کہ وہ ان ممالک کو ”دار الحرب“ نہیں مانتے ہیں، چناں چہ اول الذکر مفتی صاحب فرماتے ہیں: وہ ممالک جو اقسامِ اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں انھیں نہ دار الاسلام کہا جائے گا، نہ دار الحرب، ہاں! انھیں ”دار الامن“ یا ”دار المعاہدہ“ کہہ سکتے ہیں۔“

اور آخر الذکر مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”ادارۂ اقوامِ متحدہ کے قیام کے بعد اس کے منشور کی روشنی میں اخیر کی دونوں قسموں کے ممالک کی حیثیت دار الحرب کی نہیں معلوم ہوتی، اور نہ دار الاسلام کی ہی حیثیت انھیں حاصل ہے، بیچ کی ایک صورت ”دار الموادعہ“ کی مانی جا سکتی ہے۔ کتبِ فقہ میں ”دار الموادعہ“ کی بھی اصطلاح موجود ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”ولو خرج من **دار الموادعة** جماعةٌ لا منعة لهم وقطعوا الطريق في دار الإسلام فليس هذا نقض العهد.“[۲]

مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب بلرام پور انتہائی اختصار کے ساتھ دونوں سوالوں کے تعلق سے صرف ایک جملہ میں یوں اظہارِ خیال فرماتے ہیں: ”دار المعاہدہ کہنا ہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔“

تیسرا موقف :- وہ ممالک جو اقسامِ اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں وہ دار الاسلام ہیں یا دار الحرب یا دار

---

(۱) فتاویٰ امجدیہ، ج:٤، ص:٢٠١، مکتبہ دائرۃ العارف الأمجدیة.

(۲) فتاویٰ عالم گیری، ج:٢، ص:١٩٧، کتاب السیر، الباب الثالث فی الموادعة

المعاہدہ —— اس میں تفصیل ہے:

[الف]– وہ ممالک جو تیسری قسم سے ہیں وہ حقیقتاً دار الحرب اور حکماً دار الاسلام ہیں، اور جو چوتھی قسم سے ہیں وہ حقیقتاً و حکماً دار الحرب ہیں، لیکن دونوں کو "دار الامن" کہا جا سکتا ہے —— یہ موقف ہے مفتی محمد عالمگیر مصباحی، جودھ پور، راجستھان کا۔

[ب]– جو ممالک قسم سوم سے ہیں وہ حقیقتاً دار الاسلام نہیں قرار دیے جاسکتے، کیوں کہ دار الاسلام وہ ہے، جس میں سلطانِ اسلام کے احکام جاری ہوں کما فی الفتاوی الرضویة ناقلا عن شرح النقایة "دار الإسلام ما یجری فیه حکم إمام المسلمین". اور وہ حقیقتاً دار الحرب بھی نہیں، جس میں احکامِ کفر ہی کا غلبہ ہو اور مسلمان وہاں حالتِ خوف میں ہوں اور اپنے دین کو بچانے کے لیے مسلمانوں کو وہاں سے ہجرت کرنا فرض ہو، اس لیے وہ حکماً دار الاسلام ہوں گے، اور قسمِ چہارم کے ممالک کا دار الحرب ہونا بالکل واضح ہے — یہ موقف ہے مفتی زین العابدین شمسی، سدھار تھ نگر کا۔

[ج]– ادارۂ اقوامِ متحدہ کے قیام کے سبب ان ممالک کو "دار الامن والمعاہدہ" نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ دار الحرب کے حکم میں ہیں — ہاں! ان ممالک میں جہاں مسلمانوں کے دینی امور اور شخصی معاملات میں کسی قسم کی پابندی نہیں ہے وہ اقامتِ جمعہ و عیدین وغیرہ کے سلسلے میں دار الامن کے حکم میں ہیں اور حدود و قصاص وغیرہ کے باب میں دار الحرب کے حکم میں ہیں — یہ موقف ہے مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور کا۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ: آج جب کہ تمام حکومتوں کا باہم معاہدۂ امن و صلح ہو چکا تو دار الحرب کی تعبیر کے بجاے صرف "دار المعاہدہ والامن" کی تعبیر مناسب ہوگی یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں دو قسم کی آرا ہمارے سامنے ہیں:

پہلی راے:– پہلی راے یہ ہے کہ زیرِ بحث ممالک کو دورِ حاضر میں سیاست و مصلحت کے پیشِ نظر دار الحرب کے بجاے "دار المعاہدہ" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے — اس راے کے حامی ۱۴؍ مقالہ نگار حضرات ہیں، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد (۲) مفتی محمد عالمگیر مصباحی، راجستھان (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۴) مفتی محمد ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۵) مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۶) مفتی عبد السلام مصباحی، تلشی پور (۷) مفتی محمد ابرار احمد امجدی برکاتی، اوجھا گنج (۸) قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۱۱) مفتی زین العابدین شمسی، سدھار تھ نگر (۱۲) مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر (۱۳) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۱۴) مفتی بدر عالم مصباحی، اشرفیہ۔

ان اربابِ علم و دانش میں آخر الذکر مفتی صاحب مآل میں اتفاق اور لفظ میں قدرے اختلاف رکھتے ہیں، چناں چہ فرماتے ہیں: "دار المعاہدہ کی تعبیر کے بجاے "دار الموادعہ" کی تعبیر مناسب ہوگی۔ کتبِ فقہ میں اس کی صراحت بھی موجود ہے۔"

باقی حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے:

❁ عقدِ مصالحت کا دوسرا نام موادعہ، مسالمہ، مھادنہ، معاہدہ اور عقدہدنہ بھی ہے۔ چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

الموادعة فی المعاهدة والصلح علی ترك القتال. (۱)

شافعی مذہب کی کتاب حاشية القليوبی علی شرح المحلی میں ہے:

الهُدنة من الهُدون و هو السكون لسكون القتال بسببها و تسمى مهادنة و مسالمة و معاهدة و موادعة. (۲)

❁ ہمارے فقہاے کرام نے مصالحت کرنے والے کفار کے ملک پر دار الحرب کے بجاے "دار الموادعہ" کا بھی اطلاق کیا ہے، چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

لو دخل فی **دار الموادعة** رجل من غير دارهم بأمان ثم خرج إلى دار الإسلام بغير أمان فهو اٰمن لأنه لما دخل دار الموادعين بأمانهم صاركوا حد من جملتهم. (۳)

❁ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لو خرج من **دار الموادعة** جماعة لامنعة لهم وقطعوا الطريق فی دار الإسلام فليس هذا نقض العهد. اه (۴)

دوسری راے:- دوسری راے یہ ہے کہ ادارۂ اقوامِ متحدہ کے قیام اور اس کی قرار دادوں کے پیشِ نظر زیر بحث ممالک کو دار الحرب کے بجاے "دار المعاہدہ یا دار الامن" کہنا درست نہیں ـــــ یہ راے سات مقالہ نگار حضرات کی ہے، جن کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا جمال مصطفیٰ مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا ابو طالب خاں رضوی، سلطان پور (۵) مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور (۶) مفتی محمد اختر حسین قادری، جمدا شاہی (۷) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۶۱، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) حاشية القليوبی علی شرح المحلی، ج:٤، ص:۲۳۷.

(۳) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۶۲، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.

(۴) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص:۱۹۷، کتاب االسير، الباب الثالث في الموادعة

❋ اختلاف دار کا مدار اجراے احکام پر ہے، نہ کہ محض امن و معاہدہ پر، ہمارے فقہاے کرام نے امان کی قسمیں بیان تو کی ہیں مگر اس کی وجہ سے انھوں نے دار الاسلام یا دار الحرب سے الگ کوئی نئی اصطلاح قائم نہیں فرمائی۔
(قاضی فضل احمد مصباحی)

❋ حکومتوں کا باہم معاہدہ صلح و امن صرف کاغذ تک محدود ہے، ان کا عمل اس کے برخلاف ہے۔ ماضی قریب میں افغانستان کی جنگ، عراق کے خلاف امریکہ کا تازہ حملہ اور مدتوں سے فلسطینیوں پر اسرائیل کے مظالم نے یہ ثابت کر دیا کہ ادارہ اقوامِ متحدہ کے جملہ قوانین وضوابط بے معنیٰ ہیں۔

❋ مولانا محمد نظام الدین مصباحی، علیمیہ، جمدا شاہی کی راے بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ زیر بحث ممالک کو "دار الامن" سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا، چناں چہ وہ دار الحرب اور دار الامان میں عدم منافات واضح کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"جب یہ ثابت ہو گیا کہ دار الحرب اور دار الامن میں منافات نہیں ہے تو اس نام سے تعبیر کرنے میں کوئی حرج نہیں بشرطے کہ معاہدۂ امن میں شرع نے جن شرطوں کا لحاظ کیا ہے ان کی پابندی ہوئی ہو (حالاں کہ یہ غور طلب ہے) مثلاً (١) مسلمانوں کے لیے صلح میں خیر کا ہونا (٢) کسی مدتِ معینہ تک صلح ہونا (٣) صلح کرنے والے کا مسلمان ہونا وغیرہ—بحر الرائق ج:۵، ص:٧٨ پر ہے:

"أراد بالصلح العهد على ترك الجهاد مدة معينة أى مدة كانت."

اور اسی میں ہے:

"وأطلقه فى المصالح ولم يقيده بالإمام لأن موادعة المسلم أهل الحرب جائزةٌ كإعطائه الأمان."

❋ مفتی محمد نسیم مصباحی رقم طراز ہیں:

"اگر حالات کے پیشِ نظر دار الحرب کے بجاے ایسے ممالک کو "دار الامن" یا "دار المعاہدہ" جیسے خوب صورت الفاظ سے تعبیر کریں پھر بھی وہ ممالک شرعاً دار الحرب ہی رہیں گے۔"

یہ ہے مقالات کا خلاصہ اور مختلف نظریات اور ان کے دلائل کا حاصل، اللہ جل شانہ ہمیں توفیقِ خیر سے نوازے۔ آمین۔

تنقیح طلب امور

(١) شرع نے معاہدۂ امن و صلح میں جن شرائط کا لحاظ کیا ہے، کیا وہ اقوامِ متحدہ کے معاہدۂ صلح و امن میں موجود ہیں؟

(٢) کیا "دار المعاہدہ" دار کی کوئی تیسری قسم ہے؟ اگر ہے تو اس کے احکام کیا ہیں؟

(٣) اور بہر صورت ان ممالک کو جو اقسام اربعہ میں اخیر کی دو قسموں سے ہیں "دار المعاہدہ والامن" کہنا درست ہے یا نہیں؟

فیصلے

دنیا کی حکومتیں اور اُن کی شرعی حیثیت

اس موضوع پر بہت دیر تک بحثوں کا سلسلہ جاری رہا اور دو موقف سامنے آئے۔ کسی موقف والے اپنی رائے سے ہٹنے کے لیے تیار نہ تھے، اس لیے ایک تجویز کی صورت میں درج ذیل سوال مندوبین کے سامنے پیش کیا گیا اور عرض کیا گیا کہ جس موقف سے اتفاق ہو اس پر دستخط ثبت کر دیں۔

سوال: فقہاے کرام کی تعریف و توضیح کی روشنی میں جو ملک دار الاسلام ہے اسے دار الاسلام ہی مانا جائے گا اور جو ملک دار الحرب ہے اسے دار الحرب ہی مانا جائے گا۔ کوئی تیسری قسم ہرگز نہ ہوگی۔

البتہ نوعِ دوم کے جن ملکوں نے اپنے حدود میں اہلِ اسلام اور دیگر اہلِ مذاہب کے لیے امان و سلامتی کا قانون بنا رکھا ہے اور بڑی حد تک وہ اس پر عمل کی بھی کوشش کر رہے ہیں، انھیں دار الامن یا دار المعاہدہ کہا جا سکتا ہے، یا نہیں؟

جن حضرات نے اس امر پر دستخط کیا کہ دار الاسلام اور دار الحرب کی اصطلاح اور تقسیم مذکور کو برقرار رکھتے ہوئے ایسے ممالک کو دار الامن یا دار المعاہدہ کہا جا سکتا ہے، ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

۱-علامہ محمد احمد مصباحی (صدر مجلس شرعی)-۲-مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) -۳-مولانا صاحب علی مصباحی -۴-مولانا اسرار احمد مصباحی -۵-مولانا زین العابدین شمسی -۶-مولانا اعجاز احمد مصباحی -۷-مولانا نصر اللہ قادری- ۸-مولانا شمس الہدیٰ مصباحی -۹-مولانا محمد عارف اللہ فیضی -۱۰-مولانا قاضی فضل رسول -۱۱-مولانا شبیر احمد مصباحی - ۱۲-مولانا عبد السلام قادری -۱۳- مفتی زاہد علی سلامی -۱۴-مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی -۱۵-مولانا محمد بشیر القادری - ۱۶-مولانا صدر الوریٰ قادری -۱۷-مولانا نفیس احمد مصباحی -۱۸-مولانا محمد انور نظامی مصباحی -۱۹-مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی -۲۰-مفتی محمد اختر حسین قادری ۲۱-مفتی محمد ابرار احمد امجدی -۲۲-مفتی انفاس الحسن چشتی -۲۳-مولانا محمد سلیمان مصباحی -۲۴-مولانا ابرار احمد اعظمی -۲۵-مولانا نظام الدین مصباحی -۲۶-مولانا محمد مسیح احمد قادری -۲۷-مولانا احمد رضا اعظمی

مصباحی -۲۸- مولانا محمد قاسم مصباحی -۲۹- مولانا دستگیر عالم مصباحی -۳۰- مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی -۳۱- مولانا محمود احمد برکاتی -۳۲- مفتی محمد نسیم مصباحی -۳۳- مولانا محمد علی رضا مصباحی -۳۴- مولانا اختر حسین فیضی مصباحی -۳۵- مولانا شیر محمد خاں مصباحی -۳۶- مولانا محمد اختر رضا مصباحی -۳۷- مولانا ساجد علی مصباحی -۳۸- مولانا محمد رضوان قادری -۳۹- مولانا محمد اسلم رضا قادری (کراچی) -۴۰- مولانا جلال الدین مصباحی (سریاں، اعظم گڑھ) -۴۱- مولانا محمد نعیم الدین عزیزی -۴۲- مولانا محمد جلال الدین نوری ۴۳- مولانا محمد اختر کمال قادری -۴۴- مفتی محمد مجیب اشرف صاحب -۴۵- مفتی بدر عالم مصباحی -۴۶- مولانا محمد عرفان عالم مصباحی۔

باقی حضرات کی رائیں ان ہی کے الفاظ میں حسبِ ذیل ہیں:

(۱)- مفتی شبیر حسن رضوی: "کہا جا سکتا ہے لیکن اصطلاحِ قدیم کو بالکل ترک نہ کیا جائے۔"

(۲)- مفتی عنایت احمد نعیمی: "کہا جا سکتا ہے لیکن اصطلاحِ قدیم کو بالکل ترک نہ کیا جائے۔"

(۳)- مفتی محمد معراج القادری: "کہا جا سکتا ہے، مگر فقہا کی اصطلاح ہی عموماً استعمال کی جائے۔"

(۴)- مولانا محمد نصیر الدین مصباحی: "کہا جا سکتا ہے، مگر فقہا کی اصطلاح ہی عموماً استعمال کی جائے۔"(۱)

(۵)- مفتی آل مصطفیٰ مصباحی:

"سوال نامے کی رو سے یہاں جس پس منظر میں تعبیر مقصود ہے، اسے "دار الحرب" کی بجائے "دار الامن" نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں صرف اس ملک کے مسلم افراد و اشخاص کے لحاظ سے دار الامن کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ فقہائے کرام نے فرمایا ہے۔"

(۶)- مولانا محمد ناظم علی مصباحی: "فقہائے احناف کی تعبیر باقی رکھی جائے۔"

(۷)- مولانا عبد الحق رضوی: "فقہائے کرام کی اصطلاح باقی رکھی جائے۔"

(۸)- مولانا محمد عبد المبین نعمانی قادری:

"حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاویٰ امجدیہ میں اس تعلق سے جو فرمایا ہے اسی کو باقی رکھا جائے۔"(۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۹)- مولانا قاضی فضل احمد مصباحی: "صرف دار المعاہدہ نہیں کہا جا سکتا۔"

---

(۱) ان چار رایوں کا حاصل بھی وہی ہے جو ۴۶ حضرات کی آرا کا ہے، اور یہاں کوئی تبدیلی نہیں، بلکہ دستوری معاہدہ اور قیامِ امن کی وجہ سے اس کی تعبیر واقعی ہے۔ مرتب غفرلہ

(۲) حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کا ارشاد فتاویٰ امجدیہ جلد چہارم میں یہ ہے — اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو وہی دار الحرب اس مسلم کے لیے دار الامن ہے، یوں ہی اگر حربی کافر امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو اس کے لیے یہی دار الامان ہے۔ لہٰذا دار الامان جس کو کہا جاتا ہے وہ یا دار الاسلام ہے یا دار الحرب، ان دو کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ (ص: ۲۰۱، ۲۰۰) پہلے موقف کا حاصل بھی یہی ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں ؟

ترتیب: مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام کے اہم ترین فرائض میں سے ''روزہ'' بھی ہے، جسے شریعت طاہرہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ادا کرنا مسلمانوں پر لازم ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ۔ بہ نیت عبادت صبح صادق سے غروب آفتاب تک مُفطِراتِ ثلثہ یعنی کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنے کا نام ''روزہ'' ہے۔ لیکن کھانے پینے کی حد میں کون کون سی چیزیں کس نوعیت سے داخل یا ملحق ہیں اور کس نوعیت سے داخل یا ملحق نہیں ؟ اس کی بعض صورتیں بہر حال قابل غور اور تنقیح طلب ہیں۔

سر دست ہمیں اس مسئلے پر غور کرنا ہے کہ روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنا مفسد صوم ہے یا نہیں ؟۔ اس میں بظاہر غور و فکر کی مختلف جہتیں سامنے آتی ہیں، ایک جہت تو تیل سے مشابہت کی ہے، فقہا فرماتے ہیں: کان میں تیل ڈالا یا تیل چلا گیا تو روزہ جاتا رہا، اور دوسری جہت پانی سے مشابہت کی ہے، جزئیہ یہ ہے کہ اگر پانی کان میں چلا گیا یا ڈالا، تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔ فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

مَن أقطر في أذنه دهناً أفطر، ولو دخل الدهن بغير صنعه فطره، كذا في محيط السرخسی، و لو أقطر فی أذنه الماء لا يفسد صومه، كذا في الهداية و هو الصحيح.[۱]

صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی اعظمی رحمہ اللہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں:

''حقنہ لیا، یا نتھنوں سے دوا چڑھائی، یا کان میں تیل ڈالا، یا تیل چلا گیا، روزہ جاتا رہا اور پانی کان میں چلا گیا یا ڈالا تو نہیں۔''[۲]

بعض صورتوں میں فقہا نے مُفطِرِ صوم چیز کے خود داخل ہونے اور روزہ دار کے اپنے قصد و اختیار سے داخل کرنے

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۰۴، کتاب الصوم، الباب الرابع فيما يفسد وما لا يفسد
(۲) بہارِ شریعت، ج:۵، ص:۱۱۷

کے احکام میں فرق کیا ہے۔ مثلاً روزہ دار کو روزہ یاد ہے، اس کے حلق میں مکھی یا دھواں داخل ہوگیا۔ صائم نے اپنے قصد و ارادے سے داخل نہ کیا۔ تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

لا یفسد الصوم لو دخل حلقه دخان بلا صنعه أو غبار و لو غبار الطاحون أو ذباب أو أثر طعم الأدو یة فیه ، وهو ذاکر لصومه . (نور الایضاح)

منافذ و مسامات کے ذریعہ دوا یا غذا کے داخل ہونے کے احکام میں بھی فقہانے فرق کیا ہے۔ بذریعہ منفذ داخل ہونے کو وہ مفسد صوم قرار دیتے ہیں اور بذریعہ مسامات داخل ہونے کو مفسد نہیں مانتے۔ فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

وإذا أقطر فی إحلیله لا یفسد صومه عند أبي حنیفة و محمد رحمهما الله و فی الاقطار في اقبال النساء یفسد بلا خلاف .(۱)

کیا منافذ و مسامات میں فرق کی وجہ یہ ہے، کہ مسامات کے ذریعہ دوا یا غذا مطلوبہ مقام و عضو تک دیر میں پہونچتی ہے جب کہ منافذ کے ذریعہ جلد پہونچ جاتی ہے یا یہ کہ منفذ والے عضو کا تعلق جوف یا دماغ سے براہ راست ہوتا ہے اور مسامات والے عضو کا تعلق براہ راست ان سے نہیں ہوتا۔ درمیان میں گوشت پوست وغیرہ حائل ہوتے ہیں۔

فقہائے کرام نے کان میں تیل ڈالنے کو مفسد صوم قرار دیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کان منفذ ہے اور آنکھ کے جزئیے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنکھ منفذ نہیں۔ جب کہ میڈیکل سائنس والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ کان میں جو پردہ حائل ہوتا ہے ۔اس کے باعث تیل وغیرہ کوئی بھی چیز کان میں ڈالی جائے تو وہ اندر نفوذ نہیں کر سکتی، جب کہ آنکھ میں سرمہ یا دوا ڈالی جاتی ہے تو بعض اوقات اس کا اثر حلق تک ظاہر ہوتا ہے۔

ان حالات میں چند قابل غور سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:۔

سوالات

(۱) میڈیکل سائنس والوں کے دعویٰ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم اور کان میں تیل ڈالنے سے عدم فساد کا حکم ہونا چاہیے، اولاً ان کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں؟ بر تقدیر صحت اس کا حل اور جواب کیا ہے؟

(۲) کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی۔ تو۔ اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے؟ یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا پھر ان دونوں (تیل، پانی) میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے اور بہر صورت روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

(۳) کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو، تو عمداً دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی لازم ہوگا؟

(۴) مریض صائم نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی۔ بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۲۰٤، کتاب الصوم، الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد

رضا سے یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

(۵) کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسد صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کرلے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟

اور کیا اس ضرورت یا حاجت شدیدہ میں دوا ڈالنے پر روزہ فاسد ہوگا؟ یا بھول کر کھا پی لینے والی صورت کی طرح ایسے مریض کا روزہ شرعاً روزہ ہی مانا جائے گا؟

امید کہ درج بالا سوالات کے تحقیقی و تشفی بخش جوابات سے نوازیں گے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے تیرہویں فقہی سیمینار کے تین منتخب موضوعات میں ایک موضوع ہے ”روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا ڈالنے کا حکم“۔ اس موضوع پر ملک کے مختلف صوبوں اور علاقوں سے بیالیس مفتیانِ کرام و علماے عظام نے اپنے گراں قدر مقالات و آرا بھیج کر مجلس کا علمی تعاون فرمایا۔ ان میں بعض مقالات بہت مفصّل اور تحقیقی ہیں، بعض متوسط اور بعض نہایت مختصر مگر بہت جامع ہیں۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو گیارہ ہے۔ مقررہ موضوع سے متعلق پانچ سوالات مندوبینِ کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے، ان میں **پہلا اور بنیادی سوال** یہ تھا:

”میڈیکل سائنس والوں کے دعویٰ سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے فسادِ صوم اور کان میں تیل ڈالنے سے عدمِ فساد کا حکم ہونا چاہیے۔ اولاً ان کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں؟ بر تقدیرِ صحت اس کا حل اور جواب کیا ہے؟“

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام کے چھ موقف سامنے آئے:

پہلا موقف:- میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ غلط اور باطل ہے۔ صحیح وہی ہے جو ہمارے علماے کرام، فقہاے عظام نے صراحت فرمائی ہے کہ کان میں منفذ ہے اور آنکھ میں منفذ نہیں۔ اس لیے کان میں تیل ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور آنکھ میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ موقف درج ذیل پندرہ علماے کرام کا ہے:

• مفتی محمد نسیم مصباحی • مولانا شمس الہدیٰ مصباحی • مولانا سلیم الدین دمکاوی مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مفتی محمد معراج القادری مصباحی • مولانا معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی • مولانا محمد صابر رضا مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد ابو طالب خاں رضوی، سلطان پور • مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی، راجستھان • مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی • مولانا افروز احمد قادری۔

کان میں منفذ ہے یا نہیں، اس کے تعلق سے مفتی محمد نسیم صاحب لکھتے ہیں:

”ہمارے سارے فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ کان میں تیل ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس میں کسی کا اختلاف

نہیں، پانی کے علاوہ جو بھی سیال چیز کان میں جائے اس سے بھی روزہ بالاتفاق ٹوٹ جائے گا، اس میں ادخال و دخول کا کوئی فرق نہیں۔ ہاں صرف پانی کے ادخال میں اختلاف ہے۔ پانی کے سوا کسی سیال چیز کے داخل ہو جانے یا داخل کرنے میں کوئی اختلاف نہیں۔ ہم مقلّد ہیں، ان مسائل میں ہم اپنے ائمہ کے اقوال کے پابند ہیں۔ ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ کامل تحقیق و تفتیش کے بعد فرمایا، آج کے ڈاکٹر ہمارے فقہا کی تحقیق کے خلاف کہیں یا اس کے مطابق، ہم ان ڈاکٹروں کی تحقیق کے پیشِ نظر اپنے ائمۂ کرام کے ارشادات کے خلاف عمل نہیں کر سکتے۔ درِ مختار میں ہے:

و أمّا نحن فعلينا اتباع ما رجّحوه وما صحّحوه. (ج:۱، ص:۵۳)

مولانا شمس الہدیٰ صاحب لکھتے ہیں:

”کئی ماہرینِ امراضِ کان سے یہ معلوم ہوا کہ کان میں منفذ نہیں، بذریعہ مسامات ہی اندر کچھ جا سکتا ہے مگر انھیں کی دی ہوئی مستند عند الحکماء کتاب جو بزبان ہندی مترجم ہے ”کان، ناک اور گلے کے روگ“ مؤلفہ لیکھا چیورو سی، میں کان کے اندر ایک نلی کا بیان ہے جو جوف سے متعلق ہے۔ نیز ایک حکیم حاذق رقم طراز ہیں: ”وسطی کان کا نچلا حصہ EUSTACHIAN ڈیوپ کے اوپر کھلتا ہے اور یہ حلق Throat تک چلا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس نلی کی وجہ سے وسطی کان کے اندر ہوا کے دباؤ کو متوازن رکھتا ہے۔[۱]

لہٰذا جنھوں نے عدمِ منفذ کی تصریح کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بالکل اندرونی حصہ میں منفذ نہیں اور حصّہ وسط میں منفذ الی الجوف فسادِ صوم کے لیے بس ہے۔ امام کاسانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”وأما الإقطار فى قبل المرأة فقد قال مشايخنا : إنّه يفسد صومها بالإجماع؛ لأن لمثانتها منفذا، فيصل إلى الجوف كالإقطار فى الأذن.“[۲]

مفتی محمد معراج القادری صاحب نے فقہی کتابوں سے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرنے کے بعد لکھا:

”ہمارے فقہاے کرام نے دماغ سے پیٹ تک ایک منفذ مانا ہے۔ لہٰذا جوفِ دماغ میں دوا یا غذا پہنچنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا، یہی حق و صواب ہے۔ یہ کہنا کہ دماغ سے پیٹ تک کوئی منفذ نہیں یہ جدید تحقیق کا ایک عجوبہ معلوم ہوتا ہے۔“

مولانا سلیم الدین دمکاوی مصباحی کا کہنا یہ ہے: کہ ”میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ اصلاً صحیح نہیں، حق یہ ہے کہ آنکھ کا تعلق جوف سے بواسطۂ مَسام ہے، اور کان کا تعلق بواسطۂ منفذ۔ اس لیے کہ میڈیکل سائنس والوں ہی کا کہنا ہے کہ کان بہنے والوں کا مواد دماغ سے آتا ہے۔ اسی طرح آنکھ آتے وقت بھی گندگی دماغ سے آتی ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ آنکھ کی گندگی بذریعہ مسام جمع ہوتی ہے اور کان کا پیپ بذریعہ منفذ آتا ہے۔“

مولانا عالم گیر مصباحی نے اپنے ایک تجربہ کو میڈیکل سائنس والوں کی تحقیق کے خلاف دلیل بنایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) ہمارے جسم کا معجزاتی نظام، ص:۴۳

(۲) بدائع الصنائع، ۲/ ۱۴۰، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

”خود راقم السطور کا ذاتی تجربہ ہے کہ تقریباً ایک مہینہ پہلے کان میں درد ہونے کی وجہ سے تیل ڈالا تو اس کا اثر حلق میں اور زبان پر محسوس ہوا۔ تو اگر کان میں منفذ نہ ہوتا اور تیل اندر نفوذ نہ کرتا تو کیسے اس کا اثر حلق تک پہنچتا۔“

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

” اس باب میں میڈیکل سائنس والوں کا کیا دعویٰ ہے، اس کی کوئی خاص وضاحت سوال نامہ میں مذکور نہیں، اور اگر کہیں مذکور ہے بھی تو ہمارے فقہا کے اقوال اور ان کی تحقیق کی روشنی میں کسی اہمیت کی حامل نہیں۔ ان کی اکثر تحقیق الٹی پڑتی ہے، بلکہ وہ تو اپنی کوئی تحقیق ہی نہیں رکھتے۔ ان کی ساری تحقیق مشین میں قید ہوتی ہے۔ چناں چہ امام احمد رضا قدس سرہ نے کان اور ناک کو منافذ میں شمار کیا، آنکھ کو نہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق کے مقابلے میں آج کے سر پھرے سائنس والوں کی تحقیق کچھ وزن بھی رکھتی ہے۔“

مولانا معین الدین اشرفی مصباحی متعدّد کتبِ فقہ سے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ان علمائے اعلام و فقہائے اسلام کی عبارتوں کے بالمقابل میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ قطعاً غیر مسموع ہوگا۔ پھر یہ ان کی ذاتی تحقیق ہے، اور تحقیق غلط ہو سکتی ہے اور ان کی تحقیق کا حال سب کو بخوبی معلوم ہے۔ ایک مریض چند ڈاکٹروں کو دکھائیے تو ہر ایک نئی نئی بیماری کی نشان دہی کرتا نظر آتا ہے۔ مریض ڈاکٹروں کا چکر لگاتے لگاتے زیر زمین مدفون ہو جاتا ہے مگر اس کی بیماری کی صحیح تشخیص نہیں ہو پاتی۔ پھر ان دنوں ان کی تحقیق کی بنیاد، علم و حکمت کی اساس پر کم، الیکٹرانک مشینوں پر زیادہ قائم ہے۔ علاوہ ازیں طب کی کتابوں کے مطالعہ سے بھی حضراتِ فقہائے کرام کے نظریات کی تائید ہوتی ہے۔ چناں چہ ان کی عبارتوں سے مترشّح ہے کہ کان کی نلی کا تعلّق دماغ اور حلق سے ہے۔“

پھر کان کی اندرونی ساخت سے متعلق ”رہبر صحت“ (ص ۱۵۳، ۱۵۴) کی عبارت نقل کر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ کان میں ایک نلی ہوتی ہے جس کا تعلق دماغ اور حلق سے ہوتا ہے۔

اس موقف کا دوسرا جز ہے کہ آنکھ میں کوئی منفذ نہیں بلکہ اس میں مسامات ہیں۔ اس لیے اس میں سرمہ یا دوا ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ آنکھوں میں ڈالی جانے والی شے بعینہٖ وہاں سے حلق میں نہیں پہنچتی، بلکہ اس کا اثر پہنچتا ہے، جس سے روزہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس دعویٰ کے دلائل درج ذیل ہیں:

[الف]– حکیم اجمل خاں نے اپنی کتاب حاذق (ص: ۸۳، ۸۴) پر آنکھ کی اندرونی ساخت کے تعلق سے یہ تفصیل لکھی ہے:

”اطبا کے نزدیک ہر ایک آنکھ میں سات [۷] طبقے یعنی پردے اور تین [۳] رطوبتیں ہوتی ہیں۔ تحقیقِ جدید کے مطابق ہر ایک آنکھ میں سات [۷] عضلے، دو [۲] ہڈیاں، تین [۳] رطوبتیں اور پانچ [۵] پردے ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اورِدہ شرائین پرورش کے لیے اور اعصاب حس و حرکت کے لیے ہوتے ہیں۔“ (ص: ۸۳)

پھر انھوں نے پردوں کی تفصیلات لکھی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ تیسرے، چوتھے اور ساتویں پردے میں سوراخ

ہے، بقیہ میں کوئی سوراخ نہیں۔

[ب]- طب کی مشہور کتاب قانونچہ (ص:۱۰۹، تا۱۱۲) اور اس کی شرح "مفرّح القلوب" (ص:۱۱۱) پر بھی کچھ اسی طرح کا بیان درج ہے۔

[ج]- رہبرِ صحت، باب تشریح الاعضا میں ہے:

"آنکھ کو قدرت نے ڈھیلوں میں بند کر کے اس کے اوپر پٹھوں کا غلاف چڑھا دیا ہے، اور مزید حفاظت کے لیے کہ گرد وغبار اندر نہ جائے پلکوں کا پردہ ڈال دیا ہے۔ اس کے علاوہ آنسوؤں کی تھیلی (Tear Gland) ہے جو آنکھوں کو تر رکھتی ہے۔ آنکھ کے تین پردے ہوتے ہیں۔ ایک اوپر کے پپوٹے کے نیچے جو آنکھ کی حفاظت کرتا ہے۔ دوسرا درمیانی پردہ، جس کو "Choroid" کہتے ہیں اور اس کے کھلے ہوئے حصے کو پتلی کہتے ہیں، اس کا اندرونی خول "Retina" کہلاتا ہے اور یہ روشنی محسوس کرتا ہے، اس کی باہری جانب بہت سے "Cells" یا خانے ہیں جو "Lens" کا کام کرتے ہیں۔"

[د]- مولانا شمس الہدیٰ رضوی صاحب آنکھ میں منفذ ماننے کے باوجود آنکھ میں روزہ کی حالت میں دوا ڈالنے کو مفسدِ صوم نہیں مانتے۔ وہ لکھتے ہیں:

"کئی ماہرینِ امراضِ چشم سے گفتگو ہوئی، جن میں ڈاکٹر محمد معظم صاحب نے چند معتبر کتب سے واضح عبارتیں دکھائیں جن سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ آنکھ میں منفذ ہے، جو براہِ راست حلق تک ہے۔ پرسنس ڈیسیز آف دی آئی (ص ۳۷۱) میں منفذ کی صاف صراحت تفصیل سے موجود ہے، بلکہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس سوراخ کو مجھے دکھایا بھی، جو آنکھ میں نیچے والی پلک پر موجود ہے۔ لہٰذا اس کا انکار مشاہدہ کے انکار کے مترادف ہے۔"

پھر کچھ فقہی کتابوں سے فقہاے کرام کا موقف نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ان جزئیات اور مشاہدہ کے تناظر میں لگتا ہے کہ فقہاے کرام کے منفذ سے انکار کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ کے ڈھیلے میں منفذ نہیں، اور نیچے پلک کے سوراخ سے حلق تک بہر صورت آنکھ میں ڈالی ہوئی شے کا پہنچنا متیقن نہیں۔ اس لیے فسادِ صوم کا حکم نہیں ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ وہ منفذ باریک ہے جو مثل مسام کے ہے، لہٰذا اس سے دخول مضر نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں: آنکھوں میں معاذ اللہ کان یا ناک سے سوراخ نہیں کہ ان سے داخل ہونا روزہ کو مضر ہو۔" (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میڈیکل سائنس والوں کا دعویٰ اپنی جگہ بجا اور درست ہے اور ان کی تحقیقات سامنے آجانے کے بعد یہ حکم ہونا چاہیے کہ کان میں تیل اور دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہو اور آنکھ میں سیال دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جائے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی

ان حضرات نے اپنے موقف پر یوں استدلال کیا ہے کہ روزہ کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا دار و مدار کان اور آنکھ میں

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٥٩٦، کتاب الصوم، مطبوعہ رضا اکیڈمی۔

منفذ ہونے اور نہ ہونے پر ہے، جیسا کہ ہمارے فقہا کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ تو جب نئی تحقیقات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کان میں منفذ نہیں ہے اور آنکھ منفذ ہے تو حکم بھی اسی کے مطابق ہونا چاہیے اور اس باب میں ڈاکٹروں کی تحقیق بہر حال اہمیت کی حامل اور معتبر ہوگی، کیوں کہ یہ مسئلہ علم تشریح الابدان سے متعلق ہے۔

ان حضرات نے آنکھ کے منفذ ہونے اور کان کے منفذ نہ ہونے کو شرح عقائد کی شرح نبراس (ص:۴۵ – ۴۷) اصولِ طب، معروف بہ کلیاتِ طب (ص:۹۸، ص:۹۲) اور تشریح الاحشاء (ص:۱۱۳) کی عبارتوں سے ثابت کیا ہے۔

مولانا عرفان عالم مصباحی لکھتے ہیں:

”جدید و قدیم میڈیکل سائنس کا دعویٰ ایک ہے اور ان کی تحقیق کے مطابق کان میں دوا ڈالنا مُفسدِ صوم نہ ہوگا، اور آنکھ میں (سرمہ کے علاوہ) دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہوگا۔“

”اور سرمہ کا حکم یہ نہیں رہے گا کہ وہ خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے۔“

تیسرا موقف:- یہ ہے کہ میڈیکل سائنس والوں کی وہ تحقیقات جو تشریحِ اعضا اور جسم کی ہیئتِ ترکیبی سے متعلق ہوں، اکثر و بیش تر درست ہوتی ہیں۔ اس لیے اگر اس پر مسلم اور غیر مسلم اطبا میں سے اکثر کا اتفاق ہو تو اس کا اعتبار ہونا چاہیے۔ یہ موقف مولانا محمود احمد برکاتی، سون بھدر کا ہے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

”میڈیکل سائنس والوں کی اس تحقیق کی تائید اس بات سے بھی کسی قدر ہوتی ہے کہ کان میں جو دوائیں ڈالی جاتی ہیں، ان کا مزہ حلق میں محسوس نہیں ہوتا، لیکن آنکھ میں ڈالی جانے والی دواؤں کا مزہ فوراً حلق میں محسوس ہوتا ہے۔ اس لیے آنکھ میں دوا ڈالنے سے روزہ کے ٹوٹنے کا حکم ہونا چاہیے اور از راہِ احتیاط کان میں بھی دوا ڈالنے سے فسادِ صوم کا حکم ہونا چاہیے۔ لتصریح الفقهاء بکونه منفذاً.“

چوتھا موقف:- یہ ہے، کان اور آنکھ دونوں میں دوا یا کوئی سیال چیز ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ موقف درج ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا ناظم علی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا زاہد علی سلامی • مولانا اسحاق رام پوری • مولانا عبد الحق رضوی۔

ان علمائے کرام میں کچھ حضرات نے دو ٹوک انداز میں اپنے موقف کا اظہار کیا ہے اور کچھ لوگوں نے محتاط لب و لہجے میں اپنی بات کہی ہے۔

❊ مولانا عبد الحق رضوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں:

”آنکھ کی ابتدا میں منفذ ماننا ہٹ دھرمی معلوم ہوتی ہے، اور پردہ کے بعد تو بلا شبہہ دماغ تک منفذ ہمارے فقہا بھی مانتے ہیں۔ لہٰذا دوا کا داخلہ جب مسام کے ذریعہ ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور کان میں میڈیکل سائنس والوں کی بات قرینِ قیاس معلوم

ہوتی ہے۔ لہٰذا اس تقدیر پر حکم بدلے گا، اور تیل یا دوا کان میں ڈالنے کی صورت میں روزہ فاسد نہ ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں جب کہ کان میں پردہ مان لیا جائے تو دوا یا تیل کا کان میں دخول بذریعہ مسام ہوگا، جو مفطرِ صوم نہیں۔"

❊ مولانا عارف اللہ مصباحی صاحب، حیدر آباد، دکن میں آنکھ، کان اور گلے کے ماہر ڈاکٹر محمد ماجد سلیم ایم. بی. ایس. ، ایم. ایس. کی تحریری شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اب جب کہ طبِ جدید نے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح عیاں کر دی ہے کہ کان کے بیرونی حصے سے اندر کی طرف جانے والا سوراخ وسطی کان کے پردے پر ختم ہو جاتا ہے تو کان میں دوا یا پانی ڈالنے یا چلے جانے سے روزہ ٹوٹنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

اور آنکھ کے اندرونی حصے کی ساخت پر کسی نامعلوم کتاب کے حوالہ سے شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اور ظاہر ہے کہ چنّت (کواڑی) سے جو دوا آنسو کے ساتھ براہِ مجرائے انف، حلق میں جائے گی اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ شروع سے آخر تک صرف منفذ نہیں بلکہ درمیان میں مسام بھی ہے، جب کہ فسادِ صوم اسی وقت ہوگا جب کہ ابتدا سے انتہا تک منفذ ہی ہو۔"

❊ مولانا زاہد علی سلامی نے احلیل سے مثانہ کے توسط سے جوفِ معدہ تک داخل ہونے والی چیز کے مفسدِ صوم ہونے اور نہ ہونے کی تعلق سے سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما الرحمہ کے درمیان اختلاف کو یہ کہتے ہوئے اپنی تائید میں پیش کیا ہے کہ علم تشریح الابدان اور طب کے تعلق سے ماہرینِ طب کی بات معتبر ہونی چاہیے۔

فتاویٰ شامی میں ہے:

والاختلاف مبنی علی أنّه هل بین المثانة والجوف منفذ أو لا. (۱)

البحر الرائق میں ہے:

قال فی الهداية: وهذا ليس من باب الفقه؛ لأنه متعلق بالطب.

کفایہ علی الہدایہ میں ہے:

وهذا ليس من باب الفقه أی: فقه الشريعة، بل يرجع إلى معرفة فقه الطب. (۲)

حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

(قوله كذا تقوله الأطباء) إنما أسند إليهم: لأن هذا المقام يرجع إليهم فيه، لكونه من علم التشريح. (۳)

آگے لکھتے ہیں: لہٰذا اگر ماہرینِ فن مسلمان غیر فاسق، متدیّن، خدا ترس اطبّا اور ڈاکٹرز کے ذریعہ موجودہ میڈیکل

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۳۷۲، کتاب الصوم، باب ما یفسد الصوم وما لا یفسده، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) کفایه علی الهدایه، ج:۲، ص:۲٦۷

(۳) حاشیة الطحطاوي علی مراقی الفلاح، ص:۳٦۲

سائنسی تحقیق شرعی تقاضوں کی روشنی میں نصابِ ثبوت کو پہنچ جائے تو مسئلۂ اُذُن کو ضرور مفسداتِ صوم سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ البتہ مسئلۂ عین کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ کیوں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صریح طور پر سُرمہ لگانے کی اجازت منصوص ہے۔ کما رواه الترمذی فی جامعه. (ج:۱، ص:۹۱)

پانچواں موقف: رکھنے والے علماے کرام اپنے نظریہ پر کوئی زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم ہوتے نظر نہیں آتے، بلکہ کسی نہ کسی حیثیت سے متردّد نظر آتے ہیں۔ ان کے اسماے گرامی درج ذیل ہیں:

• مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی • مولانا نظام الدین علیمی مصباحی • مفتی انفاس الحسن چشتی • مولانا مختار احمد بہیڑی۔

مولانا آلِ مصطفیٰ صاحب اپنے مقالے میں چھ مقدمات قائم کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”حاصلِ کلام یہ کہ جوفِ دماغ اور کان کے سوراخ کے مابین سلسلۂ منفذ قائم نہیں جو انتقاضِ صوم کی علت ہے، جب علت مفقود، تو حکم بھی مفقود۔ اور فقہانے جو فسادِ صوم کا حکم لگایا ہے اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس زمانے میں اس عضو کی جو طبی تحقیق تھی غالباً اس پر مدار رکھا۔ کان میں دوا وغیرہ ڈالنے کے تعلق سے فقہانے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ جس تحقیق پر مبنی ہے آج کی میڈیکل سائنس کی تحقیق سے بھی عیاں ہے، کیوں کہ آنکھ اور حلق کے مابین ابتدا تا انتہا سلسلۂ منفذ قائم نہیں، بلکہ ایک مقام پر جاکر منفذ ختم ہو جاتا ہے۔ مسامات کے ذریعہ دوا وغیرہ آگے بڑھتی ہے، اس لیے فقہانے آنکھ میں سرمہ یا دوا ڈالنے کو جو ناقضِ صوم نہیں مانا ہے اس کا مبنیٰ بالکل صحیح ہے—— واضح رہے کہ اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ جوف کو جوفِ دماغ و جوفِ معدہ میں منحصر مانا جائے۔ اگر جوف میں کان کا جوف بھی داخل ہو تو فقہانے اس میں تیل ڈالنے کو جو مفسد قرار دیا ہے اور قولِ اصح میں پانی کے داخل ہونے کو بھی۔ تو پھر یہ میڈیکل سائنس کی تحقیق سے بدلے گا نہیں۔ چوں کہ میرے نزدیک جوف کی حقیقت پورے طور پر واضح نہیں اور ”جوف“ کے جوفِ دماغ و جوفِ معدہ میں منحصر ہونے پر جزمِ کامل نہیں اس لیے میں فقہاے کرام کے جزئیات پر فتویٰ دینے کے حق میں ہوں۔“

مفتی انفاس الحسن چشتی اور مولانا نظام الدین علیمی مصباحی نے اس باب میں کوئی تحقیق پیش نہیں کی ہے، بلکہ فقہاے کرام کے ارشادات کو باقی رکھتے ہوئے مسئلہ حل کرنے کی گزارش کی ہے۔

مولانا مختار احمد صاحب (بہیڑی) نے فقہاے کرام کے نظریہ کے مطابق حکم بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”کان اور آنکھ میں منفذ ہے یا نہیں؟ اس بارے میں میڈیکل سائنس کا مکمل نظریہ جاننے کے بعد ہی اس پر پوری طرح سے گفتگو کی جا سکتی ہے۔“

چھٹا موقف: درج ذیل علماے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے:

• علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد علی رضا مصباحی، ویشالی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا انور نظامی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا محمد سلیمان مصباحی • اور یہ راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)۔

یہ موقف رکھنے والے حضرات مجموعی طور پر اس بات کے قائل ہیں کہ جدید میڈیکل سائنس کی تحقیق سے ہمارے فقہاے کرام کے نظریہ پر کوئی آنچ نہیں آتی۔ دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) نے فقہ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی کی کتابوں سے عبارتیں ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

"مذکورہ بالا تصریحات کی روشنی میں عیاں ہو گیا کہ کان میں تیل یا دوا ڈالنے سے روزہ ٹوٹ جانے کا مسئلہ احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کا اجماعی مسئلہ ہے، اور پوری امت کا اجماع کسی خطا اور ضلال پر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ حدیث میں ہے۔ لہٰذا جو مسئلہ اجماعی ہو اس میں مزید اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں۔

اولاً: اس لیے کہ ہم مقلد ہیں، ہمیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ ہم کسی اجماعی مسئلہ میں اجتہاد و استنباط کریں۔ **ثانیاً:** اس لیے کہ امام سے احکام منقول ہیں، دلائل منقول نہیں، دلائل عموماً بعد کے فقہاے کرام کا استخراج ہیں۔ اس لیے پورے یقین و اعتماد کے ساتھ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان احکام کے جو دلائل بعد کے فقہاے کرام نے بیان فرمائے ہیں، امام نے انھیں دلائل سے وہ احکام مستنبط فرمائے ہیں۔ **ثالثاً:** ہمیں اس نقطہ پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ جدید میڈیکل سائنس کے حوالے سے جو بات کہی جا رہی ہے، اس میں اور فقہاے کرام کے ارشادات میں حقیقت میں کوئی تعارض بھی ہے یا نہیں؟ **رابعاً:** یہ تحقیق کہ "کان میں تیل دوا وغیرہ کوئی سیال چیز ڈالی جائے تو وہ عام حالات میں دماغ تک نہیں پہنچتی" جدید ڈاکٹروں ہی کا موقف ہے یا قدیم اطبا بھی یہی موقف رکھتے تھے؟"

پھر درج ذیل عبارتوں سے ثابت کیا ہے کہ اس مسئلے میں جدید اور قدیم اطبّا میں کوئی اختلاف ہے ہی نہیں۔ سبھی اس پر متفق ہیں کہ اصل دماغ کئی پردوں کے اندر ہے، اور کان میں اگر کوئی سیال چیز ڈالی جائے تو دماغ تک نہیں پہنچ سکتی۔

❋ شیخ بو علی سینا لکھتے ہیں:

وأجزاء الرأس الذاتية وما يتبعها هى اشلعر، ثمّ الجلد، ثمّ اللحم، ثم الغشاء الصلب، ثم الغشاء الرقيق المسمّى بأمّ الدماغ، ثمّ الدماغ جوهره و بطونه وما فيه ، ثم الغشاءانِ اللذان تحته، ثم الشبكة، ثم العظم الذي تحته هو القاعدة للدماغ.(۱)

❋ حاشیہ ابن قاسم العبادی میں ہے:

قال الأسنوى رحمه الله : تنبيه : ستعرف فى الجنايات أنّ جلدة الرأس – و هى المشاهدة عند حلق الشعر – يليها لحم، و يلى ذلك اللحمَ جلدةٌ رقيقة تسمى السمحاق، و تلك الجلدة يليها، عظم يسمى القحف، و بعد العظم خريطة مشتملة على دهن، ذلك الدهن يسمى الدماغ وتلك الخريطة تسمى خريطة الدماغ، وتسمى أيضاً أمّ الرأس. والجناية الواصلة إلى الخريطة المذكورة المسماة أم الرأس تسمى مأمومة.(۲)

❋ قاضی ابو یحییٰ انصاری شافعی متوفی (۹۲۶ھ) لکھتے ہیں:

(لو أدخل) الصائم (فى أذنه أو إحليله شيئا فوصل إلى الباطن أفطر) و إن كان لا منفذ منه

(۱) كشف المكنون عن القانون في المعالجات، ص:۳

(۲) حواشى الشروانى و ابن قاسم العبادى على تحفة المحتاج، ۳/ ۴۰۲

إلی الدماغ فی الأولیٰ.[۱]

❁ شیخ عبد الحمید شروانی شافعی فرماتے ہیں:

(والتقطیر فی باطن الأذن الخ) أی : و إن لم یصل إلی الدماغ نهایة و مغنی. قاله فی شرح البهجة: لأنه نافذ إلی داخل قحف الرأس، و هو جوف.[۲]

مولانا صدر الوریٰ قادری کے مقالہ میں درج ذیل شواہد بھی ہیں:

❁ علامہ ابن حجر ہیتمی فرماتے ہیں:

فاندفع ما قیل قضیته أنّ وصول عین لظاهر الدماغ أو الأمعاء لا یفطر. و لیس کذلك، بل لو کان برأسه مأمومة فوضع علیها دواء فوصل خریطة الدماغ أفطر، و إن لم یصل باطن الخریطة. و به یعلم أنّ باطن الدماغ لیس بشرط، بل ولا الدماغ نفسه، لأنّه فی باطن الخریطة. (ج:۳، ص:۴۰۳)

❁ حاشیۃ العمادی علی تحفۃ المحتاج میں ہے:

إذا علمت ذلك فلو کان علی رأسه مأمومة أو علی بطنه جائفة فوضع علیهما دواء فوصل جوفه أو خریطة دماغه أفطر، و إن لم یصل باطن الأمعاء أو باطن الخریطة. کذا قال الأصحاب وجزم به فی الروضة، فتلخص أنّ باطن الدماغ لیس بشرط، بل ولا الدماغ نفسه، بل المعتبر مجاوزة القحف.[۳]

❁ اعانۃ الطالبین علی فتح المعین میں ہے:

قوله: کباطن أذن: تمثیل للجوف. قال ع ش : قال فی شرح البهجة: لأنّه نافذ إلی داخل قحف الرأس، وهو جوف. اه[۴]

حاصل یہ ہے کہ "اُذنِ باطن" اور داخلِ قحف تک تیل یا دوا پہنچنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے کیوں کہ داخلِ قحف میں کسی شے کا پہنچنا جوفِ راس میں پہنچنا ہے۔ اور اتنی مقدار فسادِ صوم کے لیے کافی ہے۔ علامہ ابن حجر ہیتمی مکی علیہ الرحمہ سے "اُذُنِ باطن" کی تعریف معلوم کی گئی تو جواب میں فرمایا کہ میرے علم میں کسی نے اس کی تحدید نہیں کی ہے۔ مگر کلامِ فقہا سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ "مکانِ مجوّف" ہی اذنِ باطن ہے۔ لہٰذا اگر مکانِ مجوّف میں کوئی چیز پہنچ جائے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔

❁ اور علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظمِ مجلس نے بہت محققانہ اور بصیرت افروز مقالہ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ آپ نے اپنے مقالہ کی ابتدا میں مذاہبِ اربعہ کی کتابوں سے عبارتیں پیش کرنے کے بعد ثابت فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ مذاہبِ اربعہ

---

(۱) أسنی المطالب شرح روض الطالب، ۳/ ۲۲
(۲) حاشیة الشروانی و ابن قاسم علی تحفة المحتاج، ۳/ ۴۰۳
(۳) حاشیة العمادی علی تحفة المحتاج ،ج:۳، ص:۴۰۲
(۴) اعانة الطالبین علی فتح المعین ،ج:۲، ص:۳۵۸

کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ صاحبِ ہدایہ کے الفاظ میں مسئلہ اور اس کی دلیل یہ ہے:

من .... أقطر فی أذنه أفطر؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: الفطرُ مما دخل، ولوجود معنى الفطر، و هو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف. اه [۱]

ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تیل منفذ کے ذریعہ بطن تک پہنچ جاتا ہے اس لیے مفسدِ صوم ہے —— پھر اس پر میڈیکل سائنس کے ذریعہ ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"یہ اشکال صرف بعض فقہا کے موقف پر وارد ہوتا ہے، جنھوں نے صاف لفظوں میں کان سے دماغ تک منفذ تسلیم کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہا نے دونوں کے درمیان منفذ (کھلے سوراخ) کی صراحت نہیں کی ہے، نہ ہی یہ صاحبِ مذہب سے منقول ہے۔ اس لیے اگر بعد کے کسی فقیہ کی توجیہ ٹوٹ بھی جائے تو اس کی وجہ سے مذہب پر نقض لازم نہیں آتا، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صاحبِ مذہب نے ظن و تخمین کی بنا پر یہ موقف اختیار کیا ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ انھوں نے پوری تحقیق فرمائی ہے اور ظنِ غالب حاصل ہونے کے بعد ہی یہ موقف اختیار کیا ہے۔ اس لیے اس کی توجیہ وجیہ کی جستجو ہونی چاہیے۔

یہاں تین باتیں ہیں: (۱) اگر کوئی غذا یا دوا منفذ کے ذریعہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو بلا شبہہ روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ (۲) اور اگر مسامات کے ذریعہ پیٹ یا دماغ تک یا کہیں بھی پہنچے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہ دونوں امور فقہا کے نزدیک متفق علیہ ہیں۔ (۳) اور اگر منفذ کے ذریعہ کسی بطن تک پہنچے، پھر آگے مسامات کے ذریعہ بڑھے جیسے کان کے منفذ سے تیل کے دماغ تک پہنچنے کی کیفیت یہی ہے تو یہ بھی مفسدِ صوم ہے اور اس وقت زیرِ بحث یہی صورت ہے۔

مسائلِ فقہیہ کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ منفذ کے ذریعہ اگر دوا یا غذا بدن کے اندر ایسے مقام تک پہنچا دی جائے جس کا حکم شرعاً عضوِ باطن کا ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ خواہ وہ عضوِ باطن جوفِ معدہ ہو، یا حلق، یا فرجِ داخل، وغیرہ۔

محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ —جو درجۂ اجتہاد پر فائز تھے— صوم کی تعریف و تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"والصوم لغةً: هو الإمساك مطلقاً. وفى الشرع: إمساكٌ عن الجماع و عن إدخال شيء بطناً له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية. ونكّرنا البطنَ ووصفناه؛ لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئا فَسَدَ، و إلى باطن فمه و أنفه لا يفسد. و ذٰلك الإمساك ركنه اه ملخصاً [۲]

منہ اور ناک کا اندرونی حصہ بطن تو ہے مگر شرعاً ان کا حکم "باطن" کا نہیں، ظاہر کا ہے...... ان کے برخلاف حلق اور فرجِ داخل ایسے "بطن" ہیں جن کا حکم باطن کا ہے۔ اس کے بعد متعدّد کتبِ فقہ کے جزئیات سے اپنے موقف کو ثابت فرمایا ہے۔ جو اشکال سامنے آئے ہیں ان کے تسلی بخش جوابات بھی دیے ہیں۔ شارحِ مسلم مولانا غلام رسول سعیدی صاحب کی ایک عجیب و غریب توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد اس پر بھر پور محققانہ کلام فرمایا ہے اور اس کا منصفانہ جائزہ لیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ کان کے پردے سے دماغ تک منفذ ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ کان کا اندرونی حصہ خود ایک جوف

---

(۱) هدايه، ج:۱، ص:۲۰۰، كتاب الصوم، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتح القدير، اول كتاب الصوم، ج:۲، ص:۳۰۶، ۳۰۷، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

ہے۔ جو تیل، پانی، دوا کو جذب کر کے دماغ تک پہنچاتا ہے۔ معدہ جو کام غذاؤں کو تحلیل کر کے شروع کرتا ہے وہ کام یہاں کان کے پردے سے ہی شروع ہوجاتا ہے۔ اس لیے اس میں تیل، پانی، دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔ بطور تنزّل یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کان میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ ٹوٹنے کا مسئلہ ضابطۂ فقہیہ "الفطر مما دخل" سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ اور بھی کئی مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں۔

مولانا ابرار احمد اعظمی نے بھی بہت شان دار علمی مقالہ تحریر فرمایا ہے۔ اور متعدّد فقہی اور طبی کتابوں سے اپنے موقف کو واضح کیا ہے۔ مولانا مفتی بدر عالم صاحب نے بھی مسئلہ کے حل کی سعیِ بلیغ فرمائی ہے۔ فجزاهم الله خيراً في الدارين.

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا پھر ان دونوں (تیل، پانی) میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے؟ اور بہر صورت روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

اس کے جواب میں بیش تر لوگوں نے یہ لکھا کہ اس کا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے گا، پانی سے نہیں۔ کچھ لوگ الحاق کے بجائے قیاس کے قائل ہیں اور وہ ہیں (۱) مولانا ساجد علی مصباحی (۲) مولانا معین الدین اشرفی (۳) مولانا ابو طالب خاں رضوی– مولانا قاضی فضل احمد مصباحی کا کہنا ہے کہ کان میں سیال دوا ڈالنا تیل ڈالنے کی نظیر ہے، اسے قیاس کہیے یا اجرائے علت۔ بعض حضرات نے قیاس اور الحاق کا نام لیے بغیر یہ لکھا کہ یہ تیل ڈالنے کے حکم میں ہے۔ مولانا نظام الدین علیمی مصباحی کا کہنا ہے کہ اس سے بہر حال روزہ فاسد ہوجائے گا اس کا الحاق یا قیاس تیل یا پانی ڈالنے سے کیا جائے یا کسی کا فرد قرار دیا جائے۔ البتہ کچھ لوگوں نے لکھا ہے کہ کان میں سیّال دوا ڈالنا تیل ڈالنے کا ایک فرد ہے۔ مگر اس نقطہ پر اتفاق کے باوجود ان میں سے کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ یہ وہی لوگ ہیں جو کان میں تیل ڈالنے کو بھی مفسدِ صوم قرار نہیں دیتے۔ مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب نے لکھا ہے کہ اس کا الحاق پانی ڈالنے سے ہوگا لہٰذا فسادِ صوم کا حکم نہ ہوگا۔ انھوں نے اپنی تائید میں جوہرہ نیرّہ کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

(أقطر في أذنيه) يعني الدواء أو الماء فإنه لا يفطر لعدم الصورة والمعنى بخلاف الدهن. [۱]

پھر آگے لکھتے ہیں: "تیل کا استثنا کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ تیل کان میں ڈالنے سے فسادِ صوم کا حکم ہوگا۔"

بہر حال مندوبینِ کرام کی غالب اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ کیا گیا تھا کہ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو تو عمداً دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفّارہ بھی لازم ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبینِ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ اس میں صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ نہیں۔ لیکن

(۱) الجوهرة النيرة، ص:۲۰۶

مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے یہ تفصیل لکھی ہے کہ کان میں تیل یا دوا ڈالنے سے امام ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے ہم نواؤں کے مطابق قضا کے ساتھ کفّارہ بھی واجب ہوگا، کیوں کہ "إدخال بصنعه" کی وجہ سے صورتِ فطر اور "وصول ما فيه صلاح البدن" کی وجہ سے معنیِ فطر کا تحقق ہوگیا، مگر جو لوگ صورتِ فطر کی تعریف "ابتلاع" سے کرتے ہیں، جیسے صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ، ان کے بطور صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ البتہ پانی ڈالنے کی صورت میں صرف قضا واجب ہوگی کہ یہاں صرف صورت فطر پائی گئی اور معنیِ فطر "وصول ما فيه صلاح البدن" مفقود۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال یہ تھا کہ مریض صائم نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی، بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی رضا سے یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور اِدخال بالقصد، یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں بھی مندوبینِ کرام کا تقریباً اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں، البتہ دو بزرگ اس سے جداگانہ موقف رکھتے ہیں۔ (۱) مفتی عنایت احمد نعیمی (۲) مولانا جمال مصطفیٰ قادری۔

مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب لکھتے ہیں: "رضا اور عدم رضا دونوں صورتوں میں فرق ہوگا، قصد و بلا قصد کے احکام جداگانہ ہوں گے۔" مگر مفتی صاحب نے کوئی دلیل پیش نہیں فرمائی۔

اور مولانا جمال مصطفیٰ قادری لکھتے ہیں: "صورتِ مذکورہ میں فرق دخول بلا قصد اور ادخال بالقصد کا ہوگا، جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے مدارِ فرق صرف دخول و ادخال پر رکھا ہے، دخول کا کوئی فرد مفطر میں داخل نہ کیا۔" پھر اس کے بعد انھوں نے فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۵۹۰ کی عبارت سے اپنے مدّعا پر ثبوت پیش کیا ہے۔

جوابات سوال (۵)

مندوبینِ کرام کی خدمت میں پانچواں اور آخری سوال یہ پیش کیا گیا تھا کہ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کرلے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی، تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟ اور کیا اس ضرورت یا حاجت شدیدہ میں دوا ڈالنے پر روزہ فاسد ہوگا؟ یا بھول کر کھا پی لینے والی صورت کی طرح ایسے مریض کا روزہ شرعاً روزہ ہی مانا جائے گا؟

اس سوال کے جواب میں بھی تمام مندوبینِ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ایسی صورت میں دوا ڈالنے کی اجازت ہے۔ اور اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، اور بعد صحت صرف قضا لازم ہوگی۔ اور بھول کر کھا پی لینے والی صورت پر اس کا قیاس صحیح نہیں، کیوں کہ بھول کر کھا پی لینے والے کا روزہ خلافِ قیاس نص کی وجہ سے صحیح مانا جاتا ہے۔ اور جو چیز خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو اس پر دوسرے کا قیاس درست نہیں — مفتی عنایت احمد نعیمی صاحب صرف ضرورتِ شرعیہ کی صورت میں اس کے جواز کے قائل ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ وہ حاجتِ شرعیہ کی صورت میں دوا ڈالنا جائز نہیں مانتے۔ مولانا محمود

احمد برکاتی صاحب لکھتے ہیں: ’’اگر انجکشن وغیرہ کے ذریعہ مریض کو آرام مل سکتا ہو تو اس کی اجازت نہیں، اور اگر دوا ڈالنے کے سوا کوئی چارۂ کار نہ ہو تو اس کی اجازت ہوگی۔‘‘

پھر کچھ علمائے کرام نے یہ صراحت بھی فرمائی ہے کہ اگر اسے کسی علامت کے ظاہر ہونے سے یا سابقہ تجربہ سے یا کسی مسلم مستور الحال طبیب کے بتانے سے دوا نہ ڈالنے کی صورت میں مرض کے شدّت اختیار کر جانے کا ظنِ غالب ہو تو اس کے لیے اس کی اجازت ہے۔ کافر طبیب اس کی خبر دے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور انھوں نے بحر الرائق کی یہ عبارت دلیل میں پیش فرمائی ہے:

أطلق فى الكتاب الأطباء الحذّاق. قال رضى الله عنه: وعندى هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر، كمسلم شرع فى الصلوٰة بالتيمم فوعدله كافر إعطاء الماء فإنّه لا يقطع الصلوٰة، لعلّ غرضه إفساد الصلوٰة عليه فكذٰلك فى الصوم اھ. وفيه إشارة إلى أنّ المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة؛ لِمَا أنّه علّل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة، لا بأنّ استعماله فى الطب لا يجوز. (۱)

تنقیح طلب امور

یہ تھا مقالات کا خلاصہ اس کے بعد اب درج ذیل امور کی تنقیحات مندوبینِ کرام سے مطلوب ہیں:

① کان اور آنکھ میں براہِ راست منفذ ہے یا نہیں؟ اور دونوں صورتوں میں روزہ کی حالت میں کان اور آنکھ میں تیل یا دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

② کسی نے کان میں سیال دوا ڈالی تو اس کا قیاس یا الحاق کان میں تیل ڈالنے سے کیا جائے، یا کان میں پانی ڈالنے سے؟ یا ان دونوں میں سے کسی کا فرد قرار دیا جائے؟ اور بہر صورت اس سے روزہ فاسد ہوگا یا نہیں؟

③ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی صورت میں اگر روزہ فاسد ہو تو عمداً دوا ڈالنے پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفّارہ بھی لازم ہوگا؟ نیز بصورت اختلاف کس کا قول مفتیٰ بہ ہے، صاحبِ ہدایہ کا یا امام ابن الہمام کا؟

④ روزہ دار مریض نے از خود اپنے کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی، بلکہ کسی دوسرے نے اس کے کان یا آنکھ میں اس کی رضا یا بے رضا دوا ڈال دی، تو کیا حکم ہے؟ کیا اس میں دخول بلا قصد اور اِدخال بالقصد، یا دخول بہ رضا و بے رضا کے احکام میں فرق ہوگا؟

⑤ کان یا آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہو تو اگر کوئی روزہ دار ایسا مریض ہے کہ اگر کان یا آنکھ میں دوا نہ ڈالی گئی تو مرض شدت اختیار کرلے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آجائے گی، تو کیا ایسی حالت میں اُسے کان یا آنکھ میں دوا ڈالنے کی اجازت ہوگی؟

⑥ اگر کوئی جگہ ایسی ہے جہاں عادل یا مستور الحال مسلمان معالج موجود نہیں، اور وہاں کسی ایسے روزہ دار مریض نے کسی فاسق یا کافر طبیب کے کہنے پر روزہ توڑ دیا تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی؟

---

(۱) البحر الرائق، ج:۲، ص:۴۹۳، كتاب الصوم، فصل فى العوارض، دار الكتب العلمية، بيروت

آنکھ اور کان میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے یا نہیں؟

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم —— حامدًا و مصلّیاً و مسلّمًا

❶ اس پر تمام مندوبین کا اتفاق ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لیے کہ خود آنکھ جوف کے حکم میں نہیں، نہ ہی اس میں ایسا کوئی منفذ ہے جو دوا کو جوف تک پہنچائے۔ فقہاے کرام کی عبارتوں میں بھی صراحت موجود ہے کہ آنکھ میں دوا ڈالنا مفسدِ صوم نہیں۔

❷ کان میں تیل ڈالنا باتفاق ائمہ اربعہ مفسد صوم ہے۔ یہی حکم کان میں دوا ڈالنے کا بھی ہے۔ ہمارے مذہب کے متون، شروح، فتاویٰ، سب میں اس کی صراحت موجود ہے، اور دیگر مذاہب کا بھی اس پر اتفاق ہے، اس لیے یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے جس سے عدول کی گنجائش نہیں۔

کتاب الاصل للامام محمد میں ہے:

قال أبو حنيفة: السعوط والحقنة في شهر رمضان يوجبان القضاء، ولا كفارة عليه، و كذلك ما أقطر في أذنه. اھ. (۱)

اسی طرح قدوری، بدایہ، ہدایہ، وقایہ، کنز وغیرہا متون اور شروح جیسے مبسوط امام سرخسی، فتح القدیر، بنایہ، بدائع، مجمع الانہر اور در مختار وغیرہا میں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

من أقطر في أذنه أفطر؛ لقوله ﷺ: الفطر مما دخل، ولوجود معنى الفطر، وهو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف. (۲)

رہا یہ سوال کہ کان سے دماغ تک کوئی منفذ نہیں تو کان میں تیل ڈالنے سے روزہ فاسد کیوں ہوتا ہے؟ اس کی وجہ یہ

---

(۱) كتاب الأصل للإمام محمد، ج:۲، ص:۱۸۲، طبع بيروت

(۲) هدايه، كتاب الصوم، باب ما يوجب القضاء والكفارة، ص:۲۰۰، ج:۱، مجلس بركات، مبارك پور

ہے کہ منفذ کے ذریعہ اگر دوا یا غذا بدن کے ایسے مقام تک پہنچا دی جائے جس کا حکم شرعًا عضو باطن کا ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا خواہ وہ عضو باطن جوفِ معدہ ہو یا حلق یا فرج داخل وغیرہ۔

محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ صوم کی تعریف وتشریح میں فرماتے ہیں:

"والصوم لغة : هو الإمساك مطلقا. و في الشرع : إمساك عن الجماع و عن إدخال شيء بطنا له حكم الباطن ، من الفجر إلى الغروب عن نية." (۱)

منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

فلو قال المصنف: كما في الفتح : "هو إمساك عن الجماع و عن إدخال شيء بطنا. أو ما له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية." لكان أجود. اھ. (۲)

کان کا اندرونی حصہ خود جوف اور باطن کا حکم رکھتا ہے، اس لیے اس میں دوا جانا مفسد ہے۔

محیط برہانی للعلامہ محمود بن احمد بن عبد العزیز بخاری حنفی ج: ۲، ص: ۳۸۳، طبع بیروت پر ہے:

لو اغتسل فدخل الماء في أذنه لا يفسد صومه بلا خلاف، وفي الإقطار في الأذن لم يشترط محمد رحمه الله الوصول إلى الدماغ. حتى قال مشايخنا إذا غاب في أذنه كفى ذلك لوجوب القضاء و بعضهم شرطوا الدخول إلى الدماغ. اھ.

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ (اِقطار والی صورت میں۔ن) اندرون گوش پانی کا غائب ہو جانا اکثر مشائخ کے نزدیک روزہ توڑنے کے لیے کافی ہے۔ اور شیخین کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں اس لیے کہ متون میں بھی یہ مسئلہ مذکور ہے اور متون میں وہی مذکور ہوتا ہے جو اصل مذہب ہو۔

درج ذیل امور بھی بہ اتفاق آرا طے ہوئے۔

(۳) کان میں عمدًا دوا ڈالنے پر قضا لازم ہوگی، کفارہ نہ ہوگا۔ مگر بلا عذر پانی، تیل، دوا وغیرہ مفسد چیز ڈالنے پر گنہ گار ضرور ہوگا۔

(۴) کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہوگا خواہ دوا قصدًا خود ڈالی ہو، یا اس کی رضا، یا بغیر رضا کے دوسرے نے ڈالی ہو، یا دوا جوفِ گوش تک کسی طرح خود چلی گئی ہو، سب صورتوں میں روزہ فاسد ہوگا اور قضا لازم ہوگی۔

(۵) روزہ دار اگر ایسا مریض ہے کہ کان میں دوا نہ ڈالے تو مرض شدت اختیار کر جائے گا یا روزہ توڑنے کی نوبت آ جائے گی، ایسی حالت میں اس کے لیے دوا ڈالنے کی اجازت ہے مگر دوا ڈالنے پر روزہ ٹوٹ جائے گا اور قضا لازم ہوگی۔ ہاں! ایسی حالت میں دوا ڈالنے سے مریض گنہ گار نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

(۱) فتح القدير، اول كتاب الصوم ج۲/ ص ۳۰۶- ۳۰۷، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۲) منحة الخالق على هامش البحر الرائق، كتاب الصوم، ص:۴۵۳، ج:۲، دار الكتب العلمية، بيروت

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

اس بات پر امتِ مسلمہ کا اتفاق ہے کہ حق آج چار مذاہب میں منحصر ہے اور چاروں مذاہب کے ائمہ، ابو حنیفہ، مالک، شافعی، احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ — ائمۂ ہدیٰ ورشاد ہیں۔ اسی لیے جب کسی ایک مکتبِ فکر کے پیرو کار اپنے مذہب کے فروع میں کہیں حرجِ عظیم وضررِ شدید سے عمومی طور پر دو چار ہوتے ہیں اور دوسرے مکتبِ فقہ میں اس سے نجات کی گنجائش موجود ہوتی ہے تو وہ دفعِ حرج وضرر کے لیے جزوی طور پر اس دوسرے مکتبِ فقہ کو اختیار کر لیتے ہیں، مذہبِ حنفی کے فروع میں بھی اس کے متعدّد نظائر پائے جاتے ہیں اور آج بھی ایسے حالات پیش آتے رہتے ہیں جن کے باعث بسا اوقات اپنے مذہب پر عمل کرنے میں حرج ہوتا ہے اور دوسرے مذہب میں نسبتاً آسانی ہوتی ہے، کبھی یہ حرج وقتی وعارضی ہوتا ہے اور کبھی مستقل ودائمی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ کبھی اس کی حیثیت عمومی ہوتی ہے اور کبھی محض شخصی اور نجی یا شاذ ونادر۔ اور فقہ کی اصطلاح کے مطابق کبھی یہ حرج درجۂ حاجت میں ہوتا ہے اور کبھی درجۂ ضرورت میں اور کبھی تو درجۂ منفعت میں ہی رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر حرج نہ قابلِ اعتنا ہے، نہ باعثِ تخفیف، یہی وجہ ہے کہ بے شمار مواقع پر حرج کے ہوتے ہوئے ہمارے مشائخ کرام نے تقلیدِ غیر کی اجازت نہیں دی۔ درج ذیل جزئیات میں جزوی طور پر تقلیدِ غیر کی اجازت وعدم اجازت پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔

مسلم الثبوت وفواتح الرحموت، بحثِ تقلید میں ہے:

(ويتخرج منه) أي مما ذكر أنه لايجب الإستمرار علىٰ مذهب **(جواز اتباعه رخص المذاهب)** قال في «فتح القدير»: لعل المانعين للإنتقال إنما لئلا يتبع أحد رخص المذاهب، وقال هو رحمه الله تعالىٰ **(ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه**

سبيل) بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم و **(بأن لم يكن عمل)** فيه **(بآخر)** هذا مبني على منع الإنتقال عما عمل به ولو مرة **(وكان عليه)** وعلى آله و أصحابه **(الصلاة والسلام يحب ماخف عليهم — انتهى)**.

لكن لابد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدًا إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة فافهم.

(وما عن ابن عبد البر: أنه لايجوز لعامي تتبع الرخص إجماعًا) فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب **(فأجيب المنع)** أي بمنع هذا الإجماع **(إذ في تفسيق متتبع الرخص عن)** الإمام **(أحمد روايتان)** فلا إجماع، ولعل رواية التفسيق إنما هو فيما إذا قصد التلهي فقط، لاغير.

(وما أورد) أن يلزم على تقدير جواز الأخذ بكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه إذ **(ربما يكون المجموع)** الذي عمل به **(مما لم يقل به أحد فيكون باطلًا)** إجماعًا **(كمن تزوج بلاصداق)** للاتباع لقول الإمامين أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى **(ولا شهود)** اتباعًا لقول الإمام مالك **(ولا ولي)** على قول إمامنا أبي حنيفة، فهذا النكاح باطل اتفاقًا، أما عندنا فلا نتفاء، الشهود، وأما عند غيرنا فلانتفاء، الولي **(فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسألة)** وقد مر أن الإجماع على نفى القول الثالث إنما يكون إذا اتحدث المسألة حقيقة أو حكمًا فتدبر **(ولأنه لوتم لزم استفتاء مفت بعينه)** وإلا احتمل الوقوع فيما ذكر **(هذا)** والله أعلم بحقيقة الحال.[1]

درِ مختار میں ہے:

"ولا بأس بالتقليد [بتقليد الغير] عند الضرورة لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذٰلك الإمام".

ردالمحتار میں ہے:

قوله: **(عند الضرورة)** ظاهره أنه عند عدمها لا يجوز ، وهو أحد قولين . والمختار جوازه مطلقا ولو بعد الوقوع كما قدمناه في الخطبة. وأيضا عند الضرورة لا حاجة إلى التقليد

(١) فواتح الرحموت، ج:٢، ص:٤٤٩، ٤٥٠. بيروت، لبنان

كما قال بعضهم مستنداً لما في المضمرات: المسافر إذا خاف اللصوص أو قطاع الطريق ولا ينتظره الرفقة جاز له تاخير الصلوٰة لأنه بعذر، ولو صلّى بهذا العذر بالإيماء وهو يسير جاز اه. لكن الظاهر أنه أراد بالضرورة مافيه نوع مشقة، تأمل.[١]

جد الممتار میں ہے:

قوله **(كما قال بعضهم مستنداً)** قال پير زاده في رسالة له سماها "دفع الضرر في الترخص بتاخير الصلوٰة في السفر" نقلا عن خزانة الروايات عن المضمرات".[٢]

مزید معلومات کے لیے: "خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد و التلفيق" للشيخ العارف بالله عبد الغنى النابلسى رحمه الله تعالیٰ" اور" الإنصاف في بيان سبب الإختلاف" للشاه ولى الله الدهلوي رحمه الله" کا مطالعہ فرمائیں۔

سوال صرف یہ ہے کہ:

تقلیدِ غیر کب جائز ہے اور کب ناجائز؟

اور مقصود صرف جزوی تقلید کے احکام کی وضاحت ہے۔

(١) رد المحتار على الدر المختار، ج:٢، ص:٤٦، قبيل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان
(٢) جد الممتار، ج١، ص:٢٠١، حيدر آباد، دكن، الهند

خلاصۂ مقالات بعنوان

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے بارہویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے جو تین موضوعات منتخب ہوئے، ان میں سے ایک اہم اور بنیادی موضوع ہے "تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟" اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف خطوں سے اڑتالیس مقالات موصول ہوئے، جو فل اسکیپ سائز کے ۲۱۷ صفحات کو محیط ہیں۔ ان مقالات میں کچھ مقالے بہت تفصیلی ہیں اور کچھ نہایت مختصر، اور بیش تر متوسط ہیں، جو مقالات کی فہرست سے عیاں ہے۔

سوال نامہ محقق مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ، و ناظمِ مجلسِ شرعی نے مرتب فرمایا، جس میں فل اسکیپ سائز کے سات صفحات پر موضوع سے متعلق مختلف کتابوں سے فقہی جزئیات و عبارات جمع فرما کر آخر میں یہ سوال ہے کہ: "تقلیدِ غیر کب جائز ہے، کب ناجائز"؟ اور آخر میں یہ بھی صراحت کر دی ہے کہ اس سوال سے مقصود صرف جزوی احکام کی وضاحت ہے۔

مقالات کا مطالعہ کرنے کے بعد محسوس ہوا کہ اس موضوع کے تعلق سے مقالہ نگار حضرات کے درمیان کافی اختلاف رائے ہے، اور وہ سات خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف:- یہ ہے کہ غیر مجتہد عامی پر قولِ راجح کے مطابق مذہبِ اربعہ میں سے کسی مذہبِ معین کی پیروی واجب نہیں۔ عبادات و معاملات میں وہ جس مذہب پر چاہے عمل کر سکتا ہے، بشرطے کہ اس مذہب کے جملہ شرائط و قیود کا التزام کرے۔ ورنہ یہ تلفیق ہوگی اور مذاہبِ اربعہ سے نکل کر پانچویں مذہب کا اختراع ہوگا۔ یہ موقف مولانا انور نظامی صاحب کا ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے اپنی رائے کے اثبات کے لیے امام عارف باللہ سیّدی عبد الغنی نابلسی کے رسالہ "خلاصۃ التحقیق" کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے:

وأما غير المجتهدين فهم عامّة الناس فلا يجب عليهم التزام العمل بمذهب معيّن من

المذاهب الأربعة على القول الراجح، كما سبق. بل يجوز لكل منهم أن يعمل في عبادة أو معاملة على أيّ مذهب شاء، لكن بعد استيفاء جميع الشروط التي يشترطها ذٰلك المذهب، و إلّا كان عمله باطلاً بالإجماع. الخ (١)

ساتھ ہی اس مقالہ میں اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تقلیدِ غیر کے لیے "ضرورت" کی شرط، شرطِ لازم نہیں ہے۔ اس رائے کا ثبوت بھی وہ "خلاصۃ التحقیق" ہی کی ایک عبارت سے دیتے ہیں، جو یہ ہے:

"وإن كان قوله "فيما تدعوا إليه الضرورة" غير لازم ؛ لما عرفت من قبل عدم لزوم الإنسان لمذهب معين على الراجح."(٢)

جب کہ ان کے سوا تمام مقالہ نگار اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ غیر مجتہد عامی کے لیے مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) میں سے کسی ایک مذہبِ معیّن کی تقلید اور پے روی لازم ہے۔ اس کے لیے جائز نہیں کہ بلا وجہِ شرعی عام حالات میں اپنے امام معیّن کا مذہب چھوڑ کر کسی دوسرے امام کی تقلید کرے۔ لیکن جب کوئی شرعی سبب پا لیا جائے، حرج و ضرر کی صورت در پیش ہو تو اپنے امام کے قول سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ اب غور طلب بات یہ ہے کہ وہ شرعی وجہ کیا ہے، جس کی بنا پر تقلیدِ غیر کی اجازت ہے۔ صرف ضرورت یا ضرورت اور حاجت دونوں، یا ان دونوں کے ساتھ "اسبابِ ستّہ" میں سے کوئی اور سبب یا "اسبابِ ستّہ" میں سے ہر ایک؟

دوسرا موقف:— درج ذیل مقالہ نگار حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ صرف ضرورتِ صحیحہ ہی کی صورت میں تقلیدِ غیر کی اجازت ہے۔

• مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا ناظم علی مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا معین الدین مصباحی (فیض آباد) • مفتی شیر محمد خاں رضوی، اسحاقیہ (جودھ پور) • مولانا ساجد علی مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • قاضی فضل احمد مصباحی (بنارس) • قاضی فضل رسول مصباحی (مہراج گنج) • مولانا شبیر احمد مصباحی (مہراج گنج) • مولانا مسیح احمد مصباحی (انوار العلوم بلرام پور) • خواجہ آصف رضا مصباحی (اشرفیہ) • مولانا محسن رضا، مولانا محمد کونین مصباحی، مولانا محمود احمد مصباحی (دار العلوم انوارِ مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات) • مولانا انور حسین مصباحی (شعبۂ تقابل ادیان، جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد توفیق برکاتی (تخصص فی الفقہ، جامعہ اشرفیہ)۔

ان حضرات کا استدلال درج ذیل عبارتوں سے ہے:

[ا] خلاصۃ التحقیق میں ہے:

"يجوز للحنفي تقليد غير إمامه من الأئمة الثلاثة – رضى الله عنهم– فيما تدعوا إليه

---

(١) خلاصة التحقيق، ص: ١٧، ١٨، مطبوعه ترکی

(٢) مصدر سابق

الضرورة بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام في ذلك." (۱)

۲ علامہ حصکفی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

ولا بأس بتقليد الغير عند الضرورة، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذلك الإمام." (۲)

۳ امام احمد رضا فرماتے ہیں:

"فقد أجازوا عند تحقق **الضرورة الصحيحة** تقليد الغير بشرائط." (۳)

اسی میں دوسرے مقام پر ہے:

"ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امورِ واجبہ میں ضرور ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید کی جائے گی۔" (۴)

۴ رد المحتار میں ہے:

"لو أفتى مفتٍ بشيءٍ من هذه الأقوال في **مواضع الضرورة** طلباً للتيسير كان حسناً." (۵)

۵ اسی میں ہے:

"قال في الدر المنتقى، قال القُهستاني: لو أفتى به في **موضع الضرورة** لا بأس به على ما أظنّ .... وقال الزاهدي: كان بعض أصحابنا يفتون به **للضرورة**." (۶)

تیسرا موقف:- مندرجہ ذیل اہلِ علم کا موقف یہ ہے کہ تقلیدِ غیر کا جواز صرف "ضرورتِ شرعیہ" کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ضرورت اور حاجت دونوں صورتوں میں ہے۔

• مولانا نصر اللہ رضوی (فیض العلوم محمد آباد) • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا محمود احمد برکاتی (دار العلوم قادریہ، دودھی) • مولانا مقصود احمد مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا شاہد رضا مصباحی (درجۂ تحقیق جامعہ اشرفیہ) • مولانا رحمت علی مصباحی (شعبۂ تقابلِ ادیان) • مولانا محمد شمشیر عالم رضوی (شعبۂ تخصص، سال اول) • مولانا محمد صباح الدین مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ اول) • مولانا شبیر عالم مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ اول) • مولانا محمد احتشام الدین قادری مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ اول) • مولانا محمد شمشیر علی رضوی مصباحی (شعبۂ تخصص، سالِ

---

(۱) خلاصة التحقيق، ص:۲۳، مطبوعہ ترکی.

(۲) درِ مختار مع رد المحتار، ج:۲، ص:٤٦، قبيل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:٦٩٥، کتاب الطلاق، مطبوعہ رضا اکیڈمی.

(۴) ایضاً، ج:۵، ص:٦٩٨، کتاب الطلاق، مطبوعہ رضا اکیڈمی.

(۵) رد المحتار، ج:۱، ص:٤٨٢

(۶) رد المحتار، ج:۳، ص:٣٦٢

اول) • مولانا نیاز احمد نعیمی (شعبۂ تقابلِ ادیان) • مولانا محمد رابع نورانی صدیقی (دار العلوم فیض الرسول، براؤں شریف) • مولانا محمد اختر حسین قادری (دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی) • مفتی محمد نسیم مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا مسعود احمد برکاتی (جامعہ اشرفیہ)۔

ان حضرات میں سے بعض نے وہی جزئیات و عبارات ذکر کیے ہیں جن سے صرف "ضرورتِ شرعیہ" کے وقت تقلیدِ غیر کا جواز ثابت ہوتا ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ضرورت اور حاجت کے درمیان کوئی فرق نہیں، بلکہ وہ دونوں ہم معنیٰ ہیں۔ اور بعض مقالہ نگار حضرات نے درج ذیل اقوال و عبارات سے بھی استدلال کیا ہے:

[۱] علامہ زرکشی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں:

"الثالثة: أن يقصد بتقليده الرخصة فی ماهو محتاج إليه **لحاجة** لِحَقَتْه أو **ضرورة** أرهقته فيجوز أيضا إلّا أن اعتقد رجحان مذهب إمامه، و يقصد تقليد الأعلم فيمتنع و هو صعب، والأولىٰ الجواز." (۱)

[۲] فتاویٰ حدیثیہ میں ہے:

"الثالثة أن يقصد بتقليده الرخصة فيما دعت **حاجته** إليه فيجوز أيضا إلّا أن يعتقد رجحان مذهب إمامه و أنّه يجب تقليد الأعلم." (۲)

[۳] شرح وقایہ میں ہے:

"وقال زفر: يقضى بالنفقة لا بالنكاح، و عمل القضاة اليوم على هذا **للحاجة**." (۳)

[۴] درِ مختار میں ہے:

"ولا بأس بالتقليد (بتقليد الغير) عند **الضرورة**، لكن بشرط أن يلتزم جميع ما يوجبه ذٰلك الإمام."

ردالمختار میں ہے:

"ظاهره عند عدمها لا يجوز، وهو أحد قولين، والمختار جوازه مطلقاً ولو بعد الوقوع كما قدّمناه فی الخطبة .... لكن الظاهر أنّه أراد **بالضرورةمافيهنوع مشقة**. تأمل" (۴)

چوتھا موقف:- ان علمائے کرام کا ہے جو تقلیدِ غیر کے دائرہ کو ضرورت و حاجت میں محدود رکھتے ہوئے درج

---

(۱) البحر المحيط، ج:٦، ص:٣٢٣

(۲) فتاویٰ حديثيه، ص:٨٣

(۳) شرح وقايه، ج:٢، ص:١٥٥

(۴) رد المحتار، ج:٢، ص:٤٦، قبيل باب الأذان، دار الكتب العلمية، بيروت

ذیل تفصیل کرتے ہیں:

تقلیدِ غیر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تقلید غیر فی حق العمل لنفسه: یعنی خود عمل کرنے والے کا بعض امور میں غیر کی تقلید کرنا۔(۲) تقلید غیر فی حقّ القضاء و الإفتاء: یعنی مفتی کا عمل کرنے والے کے حق میں ترکِ تقلید کا فتویٰ دینا—— پہلی قسم میں تقلیدِ غیر، ضرورت اور حاجت دونوں صورتوں میں جائز ہے، جب کہ دوسری قسم میں تقلیدِ غیر صرف مواضعِ ضرورت کے ساتھ خاص ہے۔ یہ حضرات ''تیسرے موقف'' کے تحت درج کیے گئے دلائل کو قسمِ اول (یعنی تقلید غیر فی حق العمل) پر محمول کرتے ہیں۔ اور دوسری قسم (یعنی تقلید غیر فی حق القضاء و الافتاء) کی اجازت کا ضرورت کے ساتھ خاص ہونا درج ذیل جزئیات وعبارات سے ثابت کرتے ہیں:

[۱] فتاویٰ رضویہ میں ہے:

وفی عدّة رد المحتار: التقلید (أی تقلید الغیر) و إن جاز بشرطه فهو للعامل لنفسه، لا للمفتی لغیره، فلا یفتی بغیر الراجح فی مذهبه. اھ، نعم للمبتلی فیه، ما فیه من ترفیه، وهو أیسر له من تقلید الإمام الشافعی رضی الله تعالیٰ عنه فإنّ النّجاة من التلفیق شاء سحیق، و بالله التوفیق''[۱]

[۲] رسالہ ''أجلی الإعلام أنّ الفتویٰ مطلقاً علی قول الإمام'' میں فرماتے ہیں:

''فلا یُعدَلَ عنه، لِمَا تقرّر أنّه لا یعدل عن قول الإمام إلّا لضرورة أو ضعف دلیله.''[۲]

[۳] شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں:

''وفی التحفة شرح المنهاج: نقل الغزالی فی الإجماع علی تخیر المقلّد بین قولی إمامه أی علی جهة البدل لا الجمع، إذا لم یظهر ترجیحُ أحدهما. وکأنّه أراد إجماع أئمة مذهبه، کیف و مقتضی مذهبنا —کما قاله السُّبکی- منعُ ذٰلك فی القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه.''[۳]

[۴] علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں:

''والحاصل أنّ الإنصاف الذی یقبله الطبعُ السلیم أنّ المفتی فی زماننا ینقل ما اختاره المشایخ، وهو الذی مشی علیه العلامة ابن الشلبی فی فتاواه حیث قال: الأصل أنّ العمل علی قول أبی حنیفة -رحمه الله - ، ولذا ترجح المشایخ دلیله فی الأغلب علی دلیل من خالفه من أصحابه، ویجیبون عما استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، و إن لم یصرحوا بالفتویٰ

---

(۱) فتاویٰ رضویه، ج:۱، ص:٦٣، کتاب الطهارة، مطبوعه، رضا اکیڈمی.

(۲) فتاویٰ رضویه، ج:۱، ص:۳۹۹، رساله: أجلی الاعلام أن الفتویٰ مطلقا علیٰ قول الامام، رضا اکیڈمی.

(۳) عِقدُ الجِید فی أحکام الاجتهاد والتقلید، مشموله مجموعۂ رسائل، مطبوعه ترکی، ص:٤٩

عليه، إذ الترجيح كصريح التصحيح، لأن المرجوح طائح، بمقابلته بالراجح، وحينئذٍ فلا يعدل المفتي ولا القاضي أن يحكم بقول غير أبي حنيفة في مسئلة لم يُرَجَّح فيها قولُ غيره، و رجّحوا فيها دليلَ أبي حنيفة على دليله، فإن حكم فيها فحكمه غيرُ ماضٍ ليس له غير الانتقاض. والله تعالىٰ أعلم. وهو الذي مشى عليه الشيخ علاء الدين الحصكفي أيضا في صدر شرحه على التنوير حيث قال: وأمّا نحن فعلينا اتباعُ ما رجّحوه و صحّحوه كما لو أفتوا في حياتهم.“[۱]

یہ حضرات کہتے ہیں کہ ہمارے فقہاے کرام اپنے امام کے علاوہ کسی اور کے قول پر عمل کرنے اور فتویٰ دینے کے درمیان فرق کرتے ہیں، جیسا کہ درج بالا فقہی عبارتوں سے بھی پتہ چلتا ہے۔ وہ عام حالات میں قولِ صحیح و راجح ہی پر فتویٰ دینے کو لازم قرار دیتے ہیں اور جہاں اپنے امام کا قول چھوڑ کر ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی کے مذہب پر فتویٰ دیتے ہیں وہ ضرورتِ شرعیہ کے پائے جانے کی صورت میں ہی دیتے ہیں۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی (جامعہ اشرفیہ) • مولانا محمد نظام الدین مصباحی (دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی) • اور اِس راقمِ سطور (نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ) کی بھی یہی راے ہے۔

پانچواں موقف:- یہ ہے کہ تقلیدِ غیر کی اجازت ضرورت و حاجت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اسبابِ ستّہ میں کچھ اور اسباب بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ موقف اپنے اندر بڑا تنوع رکھتا ہے۔ اس لیے ذیل میں یہ موقف رکھنے والے علماے کرام کے نام ان کے موقف کی صراحت کے ساتھ پیش کیے جاتے ہیں۔

◄ مولانا شمس الہدیٰ مصباحی (جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت، حرج و مشقت وغیرہ)
◄ مفتی ابرار احمد امجدی (اوجھاگنج، بستی)	ضرورتِ شرعیہ، تعامل، حاجتِ ناس یا جب حرج و ضرر درجۂ ضرورت میں ہو۔
◄ مفتی شہاب الدین احمد نوری (فیض الرسول، براؤں شریف)	(ضرورت یا دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر)
◄ مولانا عالم گیر مصباحی (دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور)	(ضرورت و مصلحت)
◄ مولانا مجاہد حسین مصباحی (شعبۂ تقابلِ ادیان، جامعہ اشرفیہ)	(خالص دینی ضرورت یا منافعِ شرعیہ کی بنیاد پر)
◄ مولانا محمد شہروز عالم مصباحی (شعبۂ تقابلِ ادیان، جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت اور دیگر وجوہِ شرعیہ معتبرہ)
◄ مولانا محمد صابر مصباحی (تخصص سال اول، جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت، دینی مصلحت کا حصول، حرج و ضرر)
◄ مولانا محمد صفی اللہ مصباحی (تخصص سال اول، جامعہ اشرفیہ)	(ضرورت، حاجت، مصلحت، حرج و تنگی)

(۱) منحة الخالق حاشية البحر الرائق، ٦/ ٢٩٣

ان میں ضرورت و حاجت کی صورت میں تقلیدِ غیر کا جواز تو گزشتہ جزئیات ہی سے ثابت کرتے ہیں اور دینی مصلحت کو تقلیدِ غیر کے جواز کا سبب بتانے والے حضرات درج ذیل جزئیات و اقوال سے اپنا موقف ثابت کرتے ہیں:

[ا] ”لا یجوز القضاء علی الغائب إلّا إذا رأی القاضی **مصلحة** فی الحکم له و علیه فإنه ینفذ لأنّه مجتهدٌ فیه/ اھ، قلتُ: ظاهره ولو کان القاضی حنفیا، ولو فی زماننا، ولا ینافی ما مرّ، لأنّ تجو یز هذا **للمصلحة والضرورة**.“(۱)

[۲] ”المفتی علی المذهب إذا أفتی بحکم لیس له أن یقلّد غیره و یفتی بخلافه لأنّه محض تشبیه إلّا أن قصد **مصلحة دینیة** دعته إلی ذٰلك.“(۲)

چھٹا موقف:- یہ ہے کہ مقلدِ محض کے لیے اسبابِ ستہ میں سے کسی ایک کے تحقق کی صورت میں تقلیدِ غیر جائز ہوگی۔

یہ موقف درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی (جامعہ عربیہ، سلطان پور) • مولانا محمد اسحاق مصباحی (رام پور) • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (فیض العلوم، محمد آباد)

مگر مولانا محمد اسحاق مصباحی مزید یہ بھی لکھتے ہیں:

”اگر اس مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ میں سے کسی کا کوئی قول نہ ہو تو اگر کسی صحابی کا قول مل جائے یا کتاب و سنت سے کوئی اشارہ مل جائے تو اس کی پے روی لازم ہے۔“

اور مولانا محمد عارف اللہ مصباحی کے موقف میں درج ذیل تفصیل ہے:

”اگر اسبابِ ستہ میں سے کم از کم ایک سبب بھی پالیا جائے اور صورتِ حال یہ ہو کہ قولِ امام رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عمل کی صورت نہ بن رہی ہو تو بالترتیب امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام حسن بن زیاد اور فرقِ مراتب کے ساتھ باقی ماندہ اصحابِ امام میں سے کسی کے بھی قولِ موجود پر عمل ممکن ہو تو اسی پر عمل کیا جائے۔ اور اگر ان اصحاب کا کوئی قول نہ ہو تو متاخرینِ حنفیہ کا قولِ اتفاقی موجود ہونے کی صورت میں اس پر عمل ہوگا، ورنہ ان کے درمیان اختلاف ہو تو کسی کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا۔ اگر ان کا بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو اگر قاضی مجتہد ہو تو اجتہاد کرے اور علما سے بھی مشورہ کرے، ورنہ میرے خیال میں صرف مشاورتِ علما کرے، اگر مشورہ سے کوئی حل نکل جائے فبہا، ورنہ تقلیدِ غیر کا راستہ اپنایا جائے۔“

دلائل درج ذیل ہیں:

[ا] درِ مختار میں ہے:

”یأخذ القاضی کالمفتی بقول أبی حنیفة علی الإطلاق ثم بقولِ أبی یوسف، ثم بقول محمد،

---

(۱) رد المحتار، ٤/ ٤٧٠، ٤٧١

(۲) فتاویٰ حدیثیه، ص:۸۳

ثم بقول زفر والحسن بن زیاد، و هو الأصح. منیه، سراجیه."[۱]

[۲] فتاویٰ رضویہ (مترجم ۱/۱۵۷) پر ہے:

"متی لم توجد فی المسئلة عن أبی حنیفة روایة یؤخذ بظاهر قول أبی یوسف، ثم بظاهر قول محمد، ثم بظاهر قول زفر والحسن وغیرهم الأکبر فالأکبر إلی آخر من کان من کبار الأصحاب، ولو لم توجد الروایة عن أبی حنیفة و أصحابه – رحمهم الله تعالیٰ – ووجدت عن المتاخرین یقضی به، ولو اختلف المتأخرون فیه یختار واحدا من ذٰلك، ولو لم توجد عن المتأخرین یجتهد فیه برأیه إذا کان یعرف وجوه الفقه، و یُشاوِرُ أهل الفقه فیه."[۲]

[۳] امام احمد رضا فرماتے ہیں:

"عند الضرورة تقلیدُ "قیل" فی المذهب أحسنُ من تقلید مذهب الغیر."[۳]

[۴] ایک دوسرے مقام پر رقم طراز ہیں:

"فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحیحة تقلید الغیر بشرائط، فهذا أولیٰ بالجواز، إذ لیس – بحمد الله – فی المذهب قولٌ خارجٌ عن أقوال الإمام، کما نصّ علیه العلماء الکرام. وذکره أصحابُ إمامنا – رضی الله تعالیٰ عنه و عنهم – بغِلاظ الأیمان و شِداد الأقسام لا سیما وقد ذُیِّل بما هو آکدُ ألفاظِ الإفتاء."[۴]

ساتواں موقف:- حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ و ناظم مجلس شرعی کا ہے۔ یہ اپنے اندر کافی تفصیل رکھتا ہے۔ طوالت کے خوف سے میں دلائل سے صَرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ان کے موقف کا خلاصہ پیش کر رہا ہوں۔ دلائل مقالہ میں موجود ہیں:

"امام اعظم ابو حنیفہ اور دوسرے ائمۂ مذاہب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید صرف اجتہادی مسائل میں کی جاتی ہے۔ اور ایسے مسائل میں دفعِ حرج وضرر کے لیے اپنے امام کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے ترتیبِ ذیل کی پابندی ضروری ہوگی۔

[۱] حنفی مذہب کے فقہاے ممیّزین اور مقلدینِ محض اپنے امام کے قول سے عدول کر کے اصحاب امام کے وہ اقوال اختیار کر سکتے ہیں، جنھیں اصحابِ ترجیح نے راجح و صحیح قرار دیا ہو، بلکہ اگر ترجیح مختلف نہ ہو تو ان پر اسی کی تقلید واجب ہے۔ اور

(۱) فتاویٰ رضویہ مترجم، ۱۲/ ۱۰۹

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ۳/ ۳۱۲، الباب الثالث فی ترتیب الدلائل للعمل بها من کتاب القضاء

(۳) فتاویٰ رضویہ، ۱/ ۳۳۴

(۴) فتاویٰ رضویہ مترجم، ۵/ ۶۹۵، رضا اکیڈمی

اگر ترجیح مختلف ہو تو قولِ اصحاب پر عمل واجب نہ ہو گا، جیسے مثلین میں نمازِ عصر کا جواز۔

۲ اور اگر اصحابِ امام کے اقوال، روایات، یا امام کی روایات یا وجوہِ ضعیفہ کی ترجیح منصوص نہ ہو اور اسبابِ ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو تو بھی امام کے مذہبِ مختار سے عدول کر کے امام و اصحابِ امام کی روایات اور وجوہِ ضعیفہ کو اختیار کرنا جائز ہو گا۔

۳ البتہ اصحابِ ترجیح و تخریج اور اصحابِ اجتہاد فی المسائل اسبابِ ستّہ کے سوا ضعفِ دلیل کی بنا پر بھی قولِ امام سے عدول کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات دلائل کی قوّت و ضعف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔

۴ اگر اس سے بھی حرج و مشقت کا ازالہ نہ ہو سکے اور حرج درجۂ "ضرورت" میں ہو تو اپنے مذہب کے اصحابِ تخریج کے قولِ شاذ کو اختیار کرنے کی اجازت ہو گی — جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بربنائے ضرورت صاحبِ ہدایہ کے قولِ غریب و شاذ پر عمل کیا۔[1]

۵ اور اگر کوئی ایسی دشواری سامنے آجائے جس کا حل اپنے مذہب کی روایاتِ ضعیفہ، اقوالِ غریبہ اور تخریجاتِ شاذّہ میں بھی نہ ہو، اور مذہبِ مالکی، شافعی، حنبلی میں اس کا حل ہو، ساتھ ہی حنفی مذہب سے ان کا اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا ہو تو اب اسے اختیار کرنے کی اجازت ہو گی، بشرطے کہ وہ دشواری درجۂ ضرورت یا حاجت میں ہو۔

[الف]- مشائخِ کرام نے مذاہبِ اربعہ کا جو تقابلی جائزہ اور محاکمہ پیش کیا ہے، اگر اس سے یہ عیاں ہو کہ مذہبِ حنفی کی دلیل قوی ہے اور دوسرے مذہب کی دلیل ضعیف، تو اپنے مذہب سے عدول کر کے دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لیے ضرورتِ شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

[ب]- اور اگر تقابلی جائزہ و محاکمہ سے یہ عیاں ہو کہ دوسرے امام کا مذہب بھی با قوّت ہے تو اسے اختیار کرنے کے لیے "یک گونہ مشقّت" کا پایا جانا بھی کافی ہے جو مرتبۂ حاجت سے کم تر نہیں ہونی چاہیے۔ ہمارے فقہاے کرام نے جن مسائل میں وقتِ ضرورتِ صحیحہ دوسرے امام کی تقلید کی اجازت دی ہے، ان مسائل کے استقرا اور دلائل کے جائزہ سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہاں ہمارے مذہب کی دلیل بہت قوی اور دوسرے مذہب کی بہت ضعیف ہے جیسے فسخِ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج فسخِ نکاح بوجہِ تعسّرِ نفقہ، اجارہ علی الطاعات، عدتِ ممتدۃ الطھر، عورت کا عورت کے ساتھ طویل سفر وغیرہا مسائل ——— اور جن مسائل میں انھوں نے "نوعِ مشقت" کو بھی عدول کے لیے کافی مانا، اُن مسائل کے تقابلی مطالعہ سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں فریقین کے دلائل بھی قوی ہیں، گو وجہِ ترجیح ہمارے ساتھ ہے، جیسے جمع بین الصلوٰتین فی السفر، اور خروجِ وقتِ ظہر و دخولِ وقتِ عصر فی المثلین وغیرہا مسائل۔

۶ پھر یہ دونوں صورتیں دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں:

[الف]- اگر ضرورت یا حاجت ایک فرد کے حق میں پائی جاتی ہے اور وہ اتنی بصیرت رکھتا ہے کہ اس بات کا صحیح فیصلہ

---

(۱) دیکھیے فتاویٰ رضویہ، ۱/ ٦٢، ٦٣

کر سکے کہ اس کے حق میں ضرورت یا حاجت متحقق ہو چکی تو اپنی ذات کی حد تک وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے، اگر چہ افضل عزیمت پر عمل ہے۔ البتہ دوسرے کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم یا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

[ب]- اور اگر یہ ضرورت یا حاجت عمومی ہے، اور محض وقتی و عارضی نہیں، بلکہ مستقل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ اس نوع کی مشکلات پیش آتی ہیں وہ عموماً ضرورت، یا حاجت کے درجے میں ہوتی ہیں تو اب مفتی اور قاضی کو یہ اجازت ہے کہ وہ اس کے مطابق دوسروں کو فتویٰ دے، فیصلہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے اجارہ علی الطاعات، اور فسخِ نکاح بوجہِ فقدانِ زوج وغیرہ کی اجازت دی۔ اور اب اسی کے مطابق فتوے اور فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔

[۷] اور اگر حنفی مذہب سے باقی تینوں مذاہب کا یہ اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا نہ ہو، بلکہ جائز، خلافِ اولیٰ اور مستحب و مکروہ تنزیہی کا ہو، ساتھ ہی اپنے مذہب سے عدول میں کوئی "منفعتِ شرعیہ" پائی جائے تو بھی عدول جائز ہے، جیسے امام، حنفی اور مقتدی، شافعی ہوں اور اسے اندیشہ ہو کہ رفعِ یدین یا آمین بالجہر کے ترک کی صورت میں کوئی دشواری آسکتی ہے تو اسے خلافِ اولیٰ، رفعِ یدین وغیرہ کی اجازت ہونی چاہیے۔ اور اگر عدول کا داعیہ صرف "زینت" کی حد کا ہو تو دوسرے مذہب کا وہ "اولیٰ" بھی نہ اختیار کرنا چاہیے، جو اپنے مذہب میں خلافِ اولیٰ ہے — رہا "مرتبۂ فضول" تو وہ فضول ہے، اس کا تخفیفِ احکام میں کچھ بھی اثر نہیں — واضح ہو کہ اشیا اپنی اہمیت کے لحاظ سے شرعاً پانچ مراتب میں تقسیم کی گئی ہیں۔ ضرورت، حاجت، منفعت، زینت، فضول۔ ان میں سے زینت اور فضول، مذہبِ غیر کو اپنانے میں کسی بھی درجے میں موثر نہیں ہیں۔ اور ضرورتِ شرعیہ اپنے دائرۂ اثر کی حد تک تمام مدارج میں موثر ہے، اور حاجت کا اثر یکساں قوت کے اختلافی امور میں ہوتا ہے، جب کہ منفعت کا اثر جائز و خلافِ اولیٰ جیسے اختلافی مسائل میں ہوتا ہے۔ اِن مراتبِ خمسہ کی تشریح فتاویٰ رضویہ (ج:۱، ص:۱۵۹، ۱۵۸) باب الغسل، رسالہ "بارق النور" میں ہے۔

قولِ غیر پر عمل و افتا کے شرائط

اب اخیر میں اس عنوان سے متعلق یہ گوشہ رہ جاتا ہے کہ جن صورتوں میں ضرورت، یا حاجت یا اسبابِ ستہ میں سے کسی سبب کی بنا پر دوسرے امام کے مذہب پر عمل یا فتویٰ اور فیصلہ کی اجازت ہے تو وہ غیر مشروط طریقے پر ہے، یا اس کے کچھ شرائط ہیں؟ مقالات کے مطالعہ کے بعد اس سلسلے میں بھی مقالہ نگار حضرات مختلف الرائے نظر آتے ہیں۔ کچھ لوگ وہ ہیں جن کے مقالات میں شرائط کا کوئی ذکر ہی نہیں ملتا۔ اور جن کے مقالات میں شرائط کا ذکر ہے وہ شرائط کی تعداد میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اور غور کرنے پر یہ حقیقت عیاں ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ ان شرائط کا ماخذ فواتح الرحموت، اور مقدمۂ میزان الشریعۃ الکبریٰ کی وہ عبارتیں ہیں جو سوال نامے میں درج ہیں۔ یوں ہی کچھ مقالات میں خلاصۃ التحقیق، ص:۲۱، ۲۲، الفتاویٰ الحدیثیۃ للشیخ ابن حجر المکی، ص:۸۳، اور عقد الجید فی احکام الاجتہاد و التقلید،

ص:۴۶سے یہ شرائط اخذ کیے گئے ہیں۔

تقریباً سبھی مقالوں میں یہ ہے کہ اسباب و شرائط پائے جانے کی صورت میں تقلیدِ غیر جائز ہے، ورنہ ناجائز۔ لیکن ایک مقالہ نگار مولانا شہروز عالم مصباحی نے لکھا ہے کہ تقلیدِ غیر کبھی جائز ہوتی ہے، کبھی مختار، اور کبھی واجب بھی ہوتی ہے۔ پھر ان صورتوں کی تفصیل شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کی کتاب "عقد الجید" (ص:۴۶) سے پیش کی ہے۔

تنقیح طلب امور

مقالات کے جائزہ کے بعد اس موضوع سے متعلق درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

① کیا وجوہِ شرعیہ اور اسبابِ ستّہ میں سے کسی سبب کے تحقق کے بغیر ہی تقلیدِ غیر کی اجازت ہے، یا اس کے لیے کسی سببِ شرعی کا پایا جانا ضروری ہے؟

② اگر کسی وجہِ شرعی اور سببِ شرعی کا پایا جانا ضروری ہے تو وہ صرف "ضرورت" ہے، یا ضرورت و حاجت دونوں، یا ان دونوں کے علاوہ کچھ اسباب اور بھی؟ بصورتِ اثبات اُن اسباب کی نشان دہی فرمائیں؟

③ اور کیا تقلید غیر فی حق العمل لنفسه اور تقلیدِ غیر فی حق الإفتاء لغیرہ دونوں میں ضرورت اور حاجت مؤثّر ہیں، یا پہلی صورت میں ضرورت و حاجت دونوں اور دوسری صورت میں صرف ضرورت؟

④ اس کے ساتھ یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ کیا کسی سببِ شرعی کے پائے جانے کی صورت میں یہ اجازت غیر مشروط ہے، یا اس کے کچھ شرائط بھی ہیں؟ بصورتِ اثبات وہ شرائط کیا ہیں؟

⑤ اخیر میں یہ وضاحت بھی مطلوب ہے کہ کیا اجازت کی صورت میں تقلیدِ غیر صرف جائز ہوتی ہے، یا اس کے تین مراتب ہیں، کبھی صرف جائز، کبھی اولیٰ، اور کبھی واجب؟

فیصلے

تقلیدِ غیر کب جائز، کب ناجائز؟

سوال : بعض مسائل میں امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے مذاہب کے ائمہ کی تقلید کی جاتی ہے، یہ کب جائز ہے؟

جواب : اجتہادی مسائل میں دفعِ حرج و ضرر کے لیے اپنے امام کے مذہب سے عدول کر کے دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کرنا جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے ترتیب ذیل کی پابندی ضرور ہوگی۔

(۱) پہلے اصحاب امام کے وہ اقوال، یا روایات اختیار کی جائیں جنھیں ائمۂ ترجیح نے اسباب ستہ میں سے کسی سبب کی بنا پر ترجیح دی ہو۔

(۲) اگر اصحاب امام کے اقوال، یا روایات کی ترجیح منصوص نہ ہو اور اسباب ستہ میں سے کوئی سبب متحقق ہو تو بھی امام کے مذہب مختار سے عدول کر کے اصحابِ امام کے اقوال و روایات کو حسبِ ترجیحِ مرجحین اختیار کرنا جائز ہوگا، جیسے اموال ربویہ کیلیہ میں وزن کا اعتبار۔(۱)

ان امور کی تفصیل فتاوی رضویہ جلد اول، ص: ۳۸۵ پر ہے اور حاشیۂ فتاوی رضویہ میں اس کا خلاصہ ان الفاظ میں ہے:

"چھ باتیں ہیں جن کے سبب قولِ امام بدل جاتا ہے، لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں:
ضرورت، دفع حرج، عرف، تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، کسی فساد موجود یا مظنون بہ ظن غالب کا ازالہ۔
ان سب میں بھی حقیقۃً قولِ امام پر ہی عمل ہے۔"(۲)

(۳) اور اگر فتوی امام و اصحاب امام دونوں کے قول پر ہو اور قولِ امام پر عمل میں کوئی دشواری پیش ہو تو آسانی کے لیے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص: ۷۳

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱، ص: ۳۸۵، باب المیاہ، رسالہ اجلی الإعلام، رضا اکیڈمی، ممبئی

قولِ اصحاب پر عمل جائز ہو گا، جیسے دو مثل سایہ ہونے سے پہلے عصر کا جواز۔[۱] اور دیہات میں جمعہ کے تعلق سے امام ابو یوسف کی روایت نادرہ پر عمل۔[۲]

④ مجتہدین فتوی و اصحاب نظر فی الدلائل، اسباب ستہ کے سوا ضعفِ دلیل کی بنا پر بھی قول امام سے عدول کر سکتے ہیں کہ یہ حضرات دلائل کی قوت وضعف پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ فتاوی رضویہ رسالہ: اجلی الاعلام میں ہے:

حامل اٰخر على العدول عن قول الإمام مختص باصحاب النظر وهو ضعف دليله. **أقول**: أي فى نظرهم وذلك لأنهم مأمورون باتباع مايظهر لهم. قال تعالىٰ: "**فاعتبروا يأولى الأبصار**" ولا تكليف إلا بالوسع، فلا يسعهم إلا العدول ولا يخرجون بذلك عن إتباع الإمام، بل متبعون لمثل قوله العام "إذا صح الحديث فهو مذهبي" .... قال ش: "فإذا نظر أهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الأقوى." [۳] اھ. ملخصا. وكذا فى شرح عقود رسم المفتي وغيره.

⑤ اگر اس سے بھی حرج و مشقت کا ازالہ نہ ہو سکے اور حرج درجۂ ضرورت میں ہو تو اپنے مذہب کے اصحابِ تخریج کے قولِ شاذ کو اختیار کرنے کی اجازت ہو گی، یہ دوسرے مذہب کی تقلید سے بہتر ہے۔ فتاوی رضویہ باب الوضو میں ہے:

تقدم أن الدم في مجلس يجمع، وهي الرواية الدوارة في الكتب أجمع.

لكن قال الإمام الأجل برهان الملة والدين صاحب الهداية رحمه الله تعالىٰ في كتابه "مختارات النوازل" في فصل النجاسة: الدم إذا خرج من القروح قليلا قليلا غير سائل فذاك ليس بمانع و إن كثر. و قيل: لو كان بحالٍ لو تركه لسال يمنع. اھ.

ثم أعاد المسألة في نواقض الوضوء، فقال: ولو خرج منه شيء قليل و مسحه بخرقة حتى لو ترك يسيل لا ينقض.

فهذا صريح في ترجيح عدم الجمع مطلقا لكنه متوغل في الغرابة، حتى قال العلامة الشامي: لم أر من سبقه إليه، ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ. قال: ولكن صاحب الهداية إمام جليل من أعظم مشايخ المذهب من طبقة أصحاب التخريج والتصحيح، فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة،

---

(۱) الملفوظ حصہ اول، ص: ۳۰ - ۳۱، قادری کتاب گھر، بریلی شریف

(۲) فتاوی رضویہ، جلد: ۳، ص: ۷۰۲. سنی دار الاشاعت، مبارک پور

(۳) فتاویٰ رضویہ، ص:۳۸۶، ۳۸۷، ج:۱، باب المیاہ، رسالہ أجلی الإعلام، رضا اکیڈمی، ممبئی.

فإن فيه توسعة عظيمة لأهل الأعذار.

قال: وقد كنت ابتليت مدة بكي الحمصة ولم أجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة إلا على هذا القول فاضطررت إلى تقليده. ثم لمّا عافاني الله تعالى منه أعدت صلاة تلك المدة و لله الحمد. اهـ. هذا كلامه في شرح منظومته في رسم المفتي، و قال في الفوائد المخصصة: صاحب الهداية من أجل أصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده؛ لأن فيما ذكرناه مشقة عظيمة. فجزاه الله تعالىٰ خير الجزاء حيث اختار التوسيع و التسهيل الذي بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة. اهـ. (۱)

ان عبارات کا خلاصہ حاشیۂ فتاوی رضویہ میں یوں ہے:

”صاحبِ ہدایہ نے ایک کتاب میں فرمایا کہ خون جو تھوڑا تھوڑا نکلے کہ کسی دفع کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہ ہو، اگر چہ جمع کرنے سے کتنا ہی ہو جائے اصلاً ناقض وضو نہیں، اگر چہ ایک ہی مجلس میں نکلے۔ یہ قول خلافِ مشہور و مخالفِ جمہور ہے، بے ضرورت اس پر عمل جائز نہیں۔ ہاں! جو ایسے زخم یا آبلوں میں مبتلا ہو جس سے اکثر وقت خون یا ریم قلیل نکلتا رہے کہ ایک بار کا نکلا ہوا بہنے کے قابل نہیں ہوتا، مگر جلسۂ واحدہ کا جمع کیے سے ہو جاتا ہے اور بار بار وضو اور کپڑوں کی تطہیر موجبِ ضیقِ کثیر ہے جو معذوری کی حد تک نہ پہنچا، اس کے لیے اس پر عمل میں بہت آسانی ہے۔“ (۲)

نیز حاشیۂ فتاوی رضویہ میں ہے:

عند الضرورة تقليد "قيل" فی المذهب أحسن من تقليد مذهب الغير. اهـ. (۳)

۶ اور اگر کوئی ایسی دشواری سامنے آجائے جس کا حل اپنے مذہب کی روایاتِ ضعیفہ اور تخریجاتِ شاذہ میں بھی نہ ہو، مگر مذہب مالکی، شافعی، حنبلی میں اس کا حل ہو ساتھ ہی حنفی مذہب سے ان کا اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا ہو تو حسبِ تفصیلِ ذیل ضرورت یا حاجت کی بنا پر، اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔

الف: مشایخ کرام نے مذاہب اربعہ کا جو تقابلی جائزہ اور محاکمہ پیش کیا ہے، اگر اس سے یہ عیاں ہو کہ مذہب حنفی کی دلیل قوی ہے اور دوسرے مذہب کی دلیل ضعیف تو اپنے مذہب سے عدول کر کے وہ دوسرا مذہب اختیار کرنے کے لیے ضرورت شرعیہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

ب: اور اگر تقابلی جائزہ و محاکمہ سے یہ عیاں ہو کہ دوسرے امام کا مذہب بھی باقوت ہے تو اسے اختیار کرنے کے لیے یک گونہ مشقت کا پایا جانا بھی کافی ہے، جو مرتبۂ حاجت سے کم تر نہیں ہونی چاہیے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۶۲، ۶۳، ج:۱، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۶۲، ج:۱، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی
(۳) حاشیۂ فتاویٰ رضویہ، ص: ۶۳، ج:۱، باب الوضو، رسالہ: الطراز المعلم، رضا اکیڈمی، ممبئی

ہمارے فقہاے کرام نے جن مسائل میں وقتِ ضرورتِ صحیحہ دوسرے امام کی تقلید کی اجازت دی ہے، ان مسائل کے استقرا، اور دلائل کے جائزہ سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آتا ہے کہ وہاں ہمارے مذہب کی دلیل بہت قوی اور دوسرے مذہب کی بہت ضعیف ہے، جیسے فسخِ نکاح بہ وجہِ فقدان زوج، فسخ نکاح بہ وجہ تعسُّرِ نفقہ، اجارہ علی الطاعات، عدتِ ممتدۃ الطہر(۱)، عورت کا عورت کے ساتھ طویل سفر، وغیرہا مسائل۔

اور جن مسائل میں انھوں نے "نوع مشقت" کو بھی عدول کے لیے کافی مانا ان مسائل کے تقابلی مطالعہ سے عیاں ہوتا ہے کہ وہاں فریقین کے دلائل قوی ہیں، گو وجہِ ترجیح ہمارے ساتھ ہے، جیسے جمع بین الصلاتین فی السفر۔ رد المحتار میں جمع بین الصلاتین کے سببِ جواز کے تعلق سے ہے:

الظاهر أنه أراد "بالضرورة" ما فيه نوع مشقة. اھ. (۲)

⑦ پھر یہ دونوں صورتیں دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہیں۔

(الف) اگر یہ ضرورت یا حاجت ایک فرد کے حق میں پائی جاتی ہے اور وہ اتنی فقہی بصیرت رکھتا ہے کہ اس بات کا صحیح فیصلہ کر سکے کہ اس کے حق میں ضرورت یا حاجت متحقق ہو چکی تو اپنی ذات کی حد تک وہ رخصت پر عمل کر سکتا ہے اگرچہ افضل عزیمت پر عمل ہے۔ البتہ دوسرے کو رخصت پر عمل کرنے کا حکم یا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

(ب) اور اگر یہ ضرورت یا حاجت عمومی ہے اور محض وقتی و عارضی نہیں، بلکہ مستقل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ اس نوع کی مشکلات پیش آتی ہیں وہ عموماً ضرورت یا حاجت کے درجے میں ہوتی ہیں تو اب مفتی اور قاضی کو یہ اجازت ہے کہ وہ اس کے مطابق دوسروں کو فتویٰ دے، فیصلہ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاے کرام نے اجارہ علی الطاعات، اور فسخِ نکاح بہ وجہِ فقدانِ زوج وغیرہ کی اجازت دی اور اب اسی کے مطابق فتوے اور فیصلے صادر کیے جاتے ہیں۔

⑧ اور اگر حنفی مذہب سے باقی تینوں مذاہب کا یہ اختلاف حلال و حرام اور صحت و فساد کا نہ ہو، بلکہ اولیٰ و خلافِ اولیٰ کا ہو، ساتھ ہی اپنے مذہب سے عدول میں کوئی "منفعتِ شرعیہ" پائی جائے تو بھی عدول جائز ہے، جیسے امام، حنفی اور مقتدی، شافعی ہوں اور اسے اندیشہ ہو کہ رفع یدین یا آمین بالجہر کے ترک کی صورت میں کوئی دشواری آسکتی ہے تو اس کے حق میں آمین بالجہر وغیرہ مکروہ نہ ہونا چاہیے۔

⑨ یہاں ایک چیز "رعایتِ مذہبِ غیر" بھی ہے، یعنی اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے دوسرے ائمۂ مذاہب کی بھی

---

(۱) ممتدّۃ الطھر: وہ عورت جو حیض آنے کے بعد پاک ہو اور عرصۂ دراز تک اس کی پاکی کا سلسلہ جاری رہے، حیض نہ آئے، اسے شوہر نے طلاق دی تو تین حیض سے اس کی عدت پوری ہونے کا حکم بڑے حرج و مشقت کا باعث ہے، اس لیے فقہا نے اسے مذہبِ امام مالک پر عمل کی اجازت دی اور یہ بر بنائے ضرورت ہے، دیکھیے درِ مختار و رد المحتار، باب العدّۃ۔ (مرتب غفرلہ)

(۲) كتاب الصلاة، مبحث اوقات الصلاة، قبيل باب الأذان، ص:٤٦، ج:٢، دار الكتب العلمية، بيروت

یوں رعایت کی جائے کہ عمل کسی مذہب کے خلاف نہ ہو، یہ بالاجماع مستحب ہے۔ ہاں اس کا لحاظ رہے کہ رعایتِ مذہبِ غیر میں اپنے مذہب کے کسی مکروہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

مثلاً وضو میں مذاہب کی رعایت یوں ہوگی کہ شروع میں نیت عبادت ہو، وضو آبِ جاری یا دہ در دہ حوض سے ہو، ترتیب قرآنی کے مطابق غسل و مسح ہو، دَلک و موالات کا بھی لحاظ رہے۔ اس طور پر وضو کرنے سے چاروں مذاہب کی رعایت بھی ہوجاتی ہے اور ساتھ ہی اپنے مذہب کے لحاظ سے اس میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے۔

یا نماز اس طور پر پڑھیں کہ تکبیر تحریمہ کے لیے خاص لفظ "اللہ اکبر" کہیں، سورہ فاتحہ کی بھی قراءت کریں، تعدیلِ ارکان کا بہ خوبی لحاظ رکھیں، قعدۂ اخیرہ میں درود شریف بھی پڑھیں۔ خروج بصنعہ لفظ "السلام علیکم" سے کریں۔ یہاں بھی چاروں مذاہب کی رعایت ہے اور اپنے مذہب کی رو سے کوئی کراہت نہیں ہے، اس لیے بالاجماع مستحب ہے۔ فتاویٰ رضویہ باب الغسل میں ہے:

"واستحبابي غسل المسترسل نظرًا إلى خلاف الإمام الشافعي- رضي الله تعالیٰ عنه- لما نصوا عليه من أن الخروج عن الخلاف مستحب بالإجماع ما لم يرتكب مكروه مذهبه، كما في رد المحتار وغيره. اهـ. (۱)

بربنائے ضرورت قولِ غیر پر عمل و حکم کے شرائط

جن صورتوں میں بربنائے ضرورت، یا حاجت دوسرے امام کے مذہب پر عمل، فتویٰ و فیصلہ کی اجازت دی جاتی ہے، ان صورتوں میں بھی عمل و فتویٰ و فیصلہ کے لیے چند شرائط کا تحقق مطلوب ہے جن کی طرف اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"فقد أجازوا عند تحقق الضرورة الصحيحة تقليد الغير بشرائط، اهـ." (۲)

وہ شرائط یہ ہیں:

(۱) قولِ غیر پر عمل تمام امور واجبہ کے ساتھ ہو یعنی وہ قول جن شرائط و قیود سے مشروط و مقید ہے، سب کی پابندی کے ساتھ اس قول کو اختیار کیا جائے۔

(۲) قولِ غیر پر اسی حد تک عمل ہو جس حد تک ضرورت یا حاجت پائی جاتی ہے۔ اس سے یک سر مو تجاوز نہ کریں۔

---

(۱) فتاویٰ رضویه، ص۹۷ ، ۹۸، ج۱، رساله تبيان الوضوء. وكذا في ص: ٤١٤، ج: ١، وص: ۸۰۸، ج:۱ وغیرها، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویه، ص: ٦٩٥، ج:۵، بحث فسخ نکاح بوجه جنون برقول امام محمد علیه الرحمه، رضا اکیڈمی، ممبئی

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"ضرورتِ صادقہ کے وقت جو کسی مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ سے کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے صرف اس مسئلہ میں اس کے مذہب کی رعایت امور واجبہ میں ضرور ہوگی، دیگر مسائل میں اپنے امام ہی کی تقلید ہوگی۔"(۱)

(۳) حنفی قاضی خود فیصلہ نہ کرے، بلکہ شافعی قاضی کو اس کا حکم دے کہ وہ فیصلہ کرے۔ فتاوی رضویہ میں درِ مختار سے ہے:

"ولو قضى به حنفي لم ينفذ ، نعم، لو أمر شافعيا فقضى به نفذ. "اھ. (۲)

یا عدول، مالکی یا حنبلی مذہب کی طرف ہو تو اس مذہب کے قاضی سے کہے کہ وہ فیصلہ کرے۔ اب چوں کہ شافعی قاضی نہیں ملتے، لہٰذا ضرورت متحقق ہو تو حنفی قاضی براہِ راست فیصلہ کر سکتا ہے، جیسا کہ اب یہی علماے اہلِ سنت کا موقف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص: ٦٩٨، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) در مختار، ج:۵، ص: ٣٠٦، مطلب فی فسخ النکاح بالعجز عن النفقة و بالغیبة، دار الکتب العلمیة، بیروت.

چودھواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۹/ ۲۰/ ۲۱/ صفر ۱۴۲۸ھ

مطابق ۱۰/ ۱۱/ ۱۲/ مارچ ۲۰۰۷ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۳۳- بیت المال کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

۳۴- مسلم کالج اور اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

۳۵- کریڈٹ کارڈ

۳۶- تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

بیت المال اور مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

بیت المال اور مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

ترتیب: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، رکن مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ وتعالیٰ

لغت میں لفظ "بیت المال" کی تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے۔ هو المكان المعدّ لحفظ المال خاصا كان أو عاما. اور اصطلاحِ شرع میں لفظ "بيت مال المسلمين" یا لفظ "بيت مال الله" کا استعمال صدر اسلام میں اس مکان و عمارت پر ہوتا تھا جہاں دولتِ اسلامیہ کے اموالِ عامہ منقولہ مثلاً فیئ، خمس، غنائم وغیرہ کو محفوظ کر کے بوقت ضرورت صحیح مصارف میں انھیں خرچ کیا جاتا۔

پھر بعد کے مسلم دورِ حکومت میں لفظ "بیت المال" کے معنیٰ میں کچھ تبدیلی لائی گئی اور اس کا اطلاق مسلمانوں کے اموالِ عامہ، روپے، پیسے، سامان، آراضی اسلامیہ وغیرہ کی جہتِ ملک پر ہونے لگا۔

مالِ عام: ہر اس مال کو کہتے ہیں جس پر مسلمانوں کا استحقاق ثابت ہو، مگر مالک متعیّن نہ ہو۔ الأحكام السلطانيه میں ہے:

وأما القسم الرابع: فيما اختص بيت المال من دخل و خرج ، فهو أن كل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكه منهم، فهو من حقوق بيت المال فإذا قبض صار بالقبض مضافا إلى حقوق بيت المال سواء أدخل إلى حرزه أو لم يدخل لأن بيت المال عبارة عن الجهة لا عن المكان. (١)

بیت المال کا آغاز: مورخین کا اس سلسلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اسلام میں بیت المال کی بنا کس نے ڈالی، مشہور تاریخ نگار امام ابن اثیر اور علامہ ابن خلدون اور امام طبری کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیت المال کی بنا سب سے پہلے سید نا عمر

---

(١) الأحكام السلطانيه، ص: ٢٣٣، قاضی ابو الحسن ماوردی

فاروق رضی اللہ عنہ نے ڈالی ہے۔تفصیل کے لیے دیکھیں۔(۱)

مگر اس کے ساتھ بہت سے تذکرہ نگاروں نے یہ تحریر فرمایا کہ سب سے پہلے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں بیت المال قائم فرمایا۔ چناں چہ علامہ ابن عبد البر کی کتاب «الإستيعاب في معرفة الأصحاب» اور علامہ ابن حجر عسقلانی کی «تهذيب التهذيب» میں معیقیب بن ابی فاطمہ کے حالات میں یہ صراحت ہے:

"استعمله أبو بكر و عمر على بيت المال."

بلکہ خود علامہ ابن الاثیر نے یہ وضاحت فرمائی کہ سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں مقام «سنح» میں بیت المال قائم ہوا تھا۔ پھر بعد میں وہ بیت المال مدینہ طیبہ منتقل ہو گیا اور مدینہ طیبہ منتقل ہونے کے بعد سیدنا صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ نے اسے اپنے مکان میں قائم فرما دیا تھا۔ اور جب آپ کی وفات ہوئی تو سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے امت کے امین صحابۂ کرام کو اکٹھا فرما کر بیت المال کو کھولا تو سوائے ایک دینار کے اس میں کچھ نہ ملا۔ علامہ حافظ ابن الاثیر فرماتے ہیں:

إن أبا بكر رضى الله تعالىٰ عنه كان له بيت مال بالسنح (من ضواحى المدينة) وكان يسكنه إلى أن انتقل إلى المدينة فقيل له ألا تجعل عليه من يحرسه ؟ قال فكان ينفق ما فيه على المسلمين، فلا يبقى فيه شيئ فلما انتقل إلى المدينة جعل بيت المال في داره ولما توفى أبو بكر رضى الله تعالىٰ عنه جمع عمر رضي الله تعالىٰ عنه الأمناء بيت المال فلم يجد وافيه غير دينار سقط من غرارة . فترحموا عليه .(۲)

ان عبارتوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ سیدنا صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت ہی میں بیت المال کی بنا پڑ چکی تھی۔ البتہ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مزید اس میں توسیع کی اور دولتِ اسلامیہ کے مزید اور بھی دفاتر کی بنیاد ڈالی۔ بہر حال اتنی بات ظاہر و باہر ہے کہ سلطان اسلام یا اس کا نائب ہی بیت المال قائم کرتا ہے۔ مذاہبِ اربعہ کے عام جزئیات سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

بیت المال کے اقسام اور ان کے مصارف

بیت المال کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم: بيت مال الخمس، اس کا معنیٰ ہے وہ مکان و عمارت جہاں مالِ غنیمت اور معادن ور کاز کا پانچواں حصہ اپنے مصارف میں استعمال کے لیے محفوظ کیا جائے۔

دوسری قسم: بيت الزكاة، اس کا معنیٰ وہ گھر ہے جہاں سائمہ جانوروں کی زکاۃ اور زمینوں کا عشر اور وہ مال محفوظ کیا جائے، جو عاشر سلطانِ اسلام کے حکم سے ان مسلمان تاجروں سے وصول کرتا ہو جو اس کے پاس سے گزریں۔

---

(۱) الكامل لابن الأثير، ج:۲، ص:۳۳۱، مطبوعه دار الكتاب العربي، اور مقدمه ابن خلدون، ص:۱٦۰ اور تاريخ الطبرى، ج:٤، ص:۱۹٤

(۲) الكامل لابن الأثير، ج:۲، ص:۲۹، دار الطباعة المنيرية

تیسری قسم: بیت مال الفیٔ، یہ وہ مکان ہے جہاں زمینوں کا خراج اور جزیہ اور وہ مال محفوظ کیا جائے، جو بغیر کسی جنگ کے مسلمانوں کے ہاتھ لگے۔

چوتھی قسم: بیت الضوائع، یہ وہ جگہ ہے جہاں لقطے اور وہ ترکے محفوظ کیے جائیں جن کا کوئی وارث نہ ہو، یا ایسا وارث ہو جس پر رد نہ کیا جائے۔

ان میں ہر قسم کے مصارف جداگانہ ہیں، قسمِ اول (بیت مال الخمس) کے مصارف وہی ہیں جن کی صراحت قرآن حکیم میں ہوئی، ارشادِ ربانی ہے:

'' وَ اعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَ لِذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ. ''(۱)

اور جان لو کہ جو کچھ غنیمت لو تو اس کا پانچواں حصہ خاص اللہ اور رسول اور قرابت والوں اور یتیموں اور محتاجوں اور مسافروں کا ہے۔ (کنزالایمان)

صدر الافاضل حضرت علامہ سید محمد نعیم الدین مراد آبادی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

غنیمت کا پانچواں حصہ پھر پانچ حصوں پر تقسیم ہوگا، ان میں سے ایک حصہ جو کل مال کا پچیسواں حصہ ہو وہ رسول اللہ ﷺ کے لیے ہے اور ایک حصہ آپ کے اہلِ قرابت کے لیے اور تین حصے یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے۔؛ رسولِ کریم ﷺ کے بعد حضور اور آپ کے اہلِ قرابت کے حصے بھی یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کو ملیں گے، اور یہ پانچواں حصہ انھیں تین پر تقسیم ہو جائے گا۔ یہی قول ہے امام ابو حنفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا۔ (۲)

دوسری قسم: (بیت الزکاۃ) کے مصارف بھی قرآن حکیم میں منصوص ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

'' اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ الْعٰمِلِیْنَ عَلَیْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الْغٰرِمِیْنَ وَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ ؕ فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ ؕ وَ اللّٰهُ عَلِیْمٌ حَكِیْمٌ ۝ ''(۳)

زکاۃ تو انھیں لوگوں کے لیے ہے محتاج اور نرے نادار اور جو اسے تحصیل کر کے لائیں اور جن کے دلوں کو اسلام سے الفت دی جائے اور گردنیں چھڑانے میں اور قرض داروں کو اور اللہ کی راہ میں اور مسافر کو۔ یہ ٹھہرایا ہوا ہے اللہ کا اور اللہ حکمت والا ہے۔ (کنزالایمان)

زکاۃ کے مستحق آٹھ قسم کے لوگ قرار دیے گئے ہیں، ان میں سے ''مولفۃ القلوب'' بہ اجماعِ صحابہ ساقط ہو گئے، کیوں کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ دیا تو اب اس کی حاجت نہ رہی، یہ اجماع زمانۂ صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں منعقد

---

(۱) سورہ انفال، آیت: ٤١

(۲) تفسیر خزائن العرفان، ص: ۲۹۳، مطبوعہ مجلسِ برکات، جامعہ اشرفیہ

(۳) سورہ توبہ، آیت نمبر: ٦٠

ہوا۔(۱)

قسم ثالث: (بیت مال الفیء) کے مصارف مصالح مسلمین ہیں، مثلاً سرحدوں کی حفاظت، پل کی تعمیر اور دیگر رفاہی کام۔ علمائے کرام، قاضیانِ اسلام، عاملین کی امداد اور مجاہدینِ اسلام کی داد و دہش اور ان تمام لوگوں کی ذریات کا تعاون۔

قسم رابع: (بیت الضوائع) کا مصرف ہدایہ اور عامہ کتب فقہ کی صراحت کے مطابق محتاج لقیط اور وہ فقرا ہیں جن کا کوئی ولی نہ ہو، لہٰذا اسی فنڈ سے انھیں خرچ دیا جائے اور بیمار ہوں تو علاج کرایا جائے، انتقال کر جائیں تو کفن دیا جائے، قابلِ دیت جرم کا ارتکاب کریں تو اسی سے ان کی دیت بھی ادا کی جائے۔

در مختار میں ہے:

بُیوتُ المال اَرْبَعَةٍ لِکُلٍّ ۔۔۔ مَصَارِفٌ بَینتها العالمُونَا
فَاَوَّلُهَا الْغَنَائِمُ وَالْکُنُوْزُ ۔۔۔ رِکَازٌ بَعدَهَا الْمُتُصَدِّقُوْنَا
وَثَالِثُهَا خَراجٌ مَعْ عُشُوْرٍ ۔۔۔ وَجَالِیَةٌ یَلِیْهَا الْعَامِلُوْنَا
وَرَابِعُهَا الضَّوَائِعُ مِثْلَ مَالًا ۔۔۔ یَکُوْنَ لَهُ أنَاسٌ وَارِثُوْنَا
فَمَصرف الأوَّلِیْنَ أتَی بِنَصٍّ ۔۔۔ وَثَالِثُهَا خَوَاهُ مُقَاتِلُونَا
وَرَابِعُها فَمَصْرَفه جِهات ۔۔۔ تَسَاوی النَّفْعَ فِیْهَا الْمُسْلِمُوْنَا

اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

مَطْلَبٌ: فِی بَیَانِ بُیُوتِ الْمَالِ وَمَصَارِفِهَا

قوله: (بيوت المال اربعة) سياتی فی اٰخر فصل الجزية عن "الزَّيلعی" أن علی الإمام أن يجعل لكل نوع بيتًا يخصه، وله أن يستقرض من أحدها ليصرفه للاٰخر و يعطی بقدر الحاجة والفقه والفضل، فإن قصر كان الله تعالیٰ عليه حسيبا. اھ. وقال الشُّر نبلالی فی رسالته: ذكروا أنه يجب عليه أن يجعل لكل نوع بيتًا يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض وأنه اذا احتاج إلی مصرف خزانة وليس فيها مايفی به يستقرض من خزانة غيرها، ثم اذا حصل للتی استقرض لها مال يرد إلی المستقرض منها، إلا أن يكون المصرف من الصدقات أو خمس الغنائم علی أهل الخراج وهم فقراء فإنه لايرد شيئًا لاستحقاقهم للصدقات بالفقر، وكذا فی غيره اذا صدره إلی المستحق. اھ.

قوله: (لكل مصارف) أي لكل بيت محلات يصرف إليها، قوله: (فأولها الغنائم الخ)

---

(۱) تفسیر خزائن العرفان، ص:۳۱۵

أي الار بعة بيت اموال الغنائم فهو على حذف مضامين، وكذا يقال فيما بعده ط، و يسمى هذا بيت مال الخمس: أى الغنائم والمعادن والركاز كما فى "التاتر خانية" فقوله: "اركاز" وفى نسخة "ركاز" منونا من عطف العام يحذف حرف العطف. قوله: (بعدها المتصدقونا) مبتدأ وخبر، والأولىٰ "وبعده" بالتذكير: أى بعد الأول، إلا أن يقال: إن اولها اكتسب التأنيث من المضاف إليه أو أعاد الضمير على الغنائم وما عطف عليها لأنها نفس الأول، أى وثانيها بيت أموال المتصدقين: أى زكاة السَّوائم وعشور الأراضى وما اخذه العاشر من تجار المسلمين المار ين عليه كما فى "البدائع" قوله: (وثالثها الخ) قال فى "البدائع": الثالث: خراج العرضى وجزية الرؤوس وما صولح عليه بنو نجر ان من الحلل وبنو تغلب من الصدقة المضاعفة وما اخذ العشار من تجار اهل الذمة المستأمنين من أهل الحرب. اهـ. زاد الشر نبلالى فى رسالته عن "الز يلعى": وهدية اهل الحرب، وما اخذمنهم بغير قتال وما صولحوا عليه لترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم، فقوله: "مع عشور" المراد به ما يأخذه العاشر من اهل الذمة والمستأمنين فقط بقر ينة ذكره مع الخراج لأنه فى حكمته أو هو خراج حقيقة كما قدمناه فى بابه بخلاف مايأخذه منافإنه زكاة حقيقة ادخله فى قوله: "المتصدقون" كما مر فافهم، وقوله: (وجالية) هم أهل الذمة لأن عمر رضى الله تعالىٰ عنه أجلاهم من ارض العرب كما فى "القاموس": أى اخرجهم منها ثم صار يستعمل حقيقة عرفية فى الجزية التى يليها العاملون: أى يلى أمرها عمال الإمام، وكأن الناظم أدخل فيها مايؤخذ من بنى نجران و بنى تغلب وما أخذ من أهل الحرب من هدية أو صلح لأنها فى معنى جز ية رؤسهم. قوله: (الضوائع) جمع ضائعة أى اللقطات، وقوله: "مثل مالا الخ" أى مثل تركة لا وارث لها اَصلًا، أولها وارث لايرد عليه كأحد الزوجين والأظهر جعله معطوفا على "الضوائع" بإسقاط العاطف، لؤن من هذا النوع ما نقله الشُّر نبلالى دية مقتول لا ولى له، لكن الدية من جملة تركة المقتول ولذا تقضى منها ديونه كما صرّحوا به، تأمل.

قوله: (فمصرف الأولين الخ) ينقل حركة الهمزة إلى اللام لضرورة الوزن: أى بيت الخمس و بيت الصدقات والنص في الاول قوله تعالىٰ: (اَوعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ) (الانفال. ٤١) الأية. وسياتى بيانه فى الجهاد إن شاء الله تعالىٰ وفى الثانى قوله تعالىٰ (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ) (التوبة: ٦٠) الأية و ياتى بيانه قر يبا. قوله: (وثالثها خواه مقاتلونا) الذى فى "الهداية" وعامة

الكتب المعتبرة أنه يصرف فى مصالحنا كسد الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية العلماء والقضاة والمال ورزق المقاتلة وذار يهم. اھ: أى ذرارى الجميع كما سياتى فى الجهاد إن شاء الله تعالىٰ: قوله: ورابعها فمصرفه جهات الخ) موافق لما نقله ابن الضياء فى "شرح الغزنوية" عن البزدوى من أنه يصرف إلى المرضى والزمنى واللقيط و عمارة القناطر والرباطات الثغود والمساجد وما اشبه ذٰلك اھ ولكنه مخالف لما فى "الهداية" و "الزيلعى" أفاده الشرنبلالى: أى فإن الذى فى "الهداية" وعامة الكتب ان الذى يصرف فى مصالح المسلمين هو الثالث كما مر، واما الرابع فمصرفه المشهور هو اللقيط الفقير والفقراء الذين لا أولياء لهم فيعطى منه نفقتهم وادو يتهم وكفتهم و عقل جنايتهم كما فى "الزيلعى" وغيره.

وحاصله أن مصرفه العاجزون الفقراء فلو ذكر الناظم الرابع مكان الثالث حواه عاجزونا، ورابعها فمصرفه الخ لوافق ما فى عامة الكتب. قوله: (تساوى) فعل ماضى والنفع منصوب على التميز كطبت النفس: أى تساوى المسلمون فيبها من جهة النفع. اھ والله تعالىٰ اعلم. (۱)

مگر اس کے ساتھ علمائے کرام نے آج سے کئی صدی پیش تر اپنے زمانے کے حالات اور سلاطین و حکام کے جور و ظلم اور بے اعتدالیوں کو دیکھ کر یہ فتویٰ صادر فرمادیا کہ بیت المال فاسد ہو چکا ہے۔ اس کا کوئی نظم نہیں رہا، یہی وجہ ہے کہ پہلے حکم یہ تھا کہ عصبہ کی غیر موجودگی میں ترکہ کا مال ذوی الفروض کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اگر فاضل بچ جائے تو اسے بیت المال کو دیا جائے اور ذوی الفروض پر رد نہ کیا جائے، مگر بیت المال کے فساد کی بنیاد پر فقہائے احناف نے ذوی الفروض پر رد کرنے کا حکم صادر فرمایا۔ تنویر الابصار و درِ مختار میں ہے:

"(فإن فضل عنها) أي عن الفروض (و) الضال أنه (عصبة) ثمة (يرد) الفاضل (عليهم بقدر سها مهم) إجماعًا لفساد بيت المال (إلا على الزوجين) فلا يرد عليهما. وقال عثمان رضي الله عنه يرد عليهما أيضا. قاله المصنف وغيره.

قلت: وجزم في الاختيار بأن هذا وهم من الراوي، فراجعه، قلت: وفي الأشباه أنه يرد عليهما في زماننا لفساد بيت المال، وقدمناه في الولاء. (۲)

اس کے تحت ردالمحتار میں ہے:

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص: ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، كتاب الزكاة، مطلب في بيان بيوت المال و مصارفها، مكتبه دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) تنوير الابصار و درِ مختار، ج:۱۰، ص:۵۳۹، باب العول من كتاب الفرائض، دار الكتب العلمية، بيروت

قوله: (عليهم) أي علىٰ ذوى الفروض، والأوضح التصريح به ط . قوله: (لفساد بيت المال) علة لقوله "إجماعًا" ولا يظهر، لأن المشهور من مذهب مالك أنه لبيت المال و إن لم يكن منتظمًا، وهو مذهب الشافعي، وروى عن مالك كقولنا ، و به أفتى متأخر والشافعية إذا لم ينتظم أمر بيت المال، أفاد في غرر الأفكار، قوله: (وغيره) كشراح السراجية والكنز.وقال فى روح الشروح وحجة عثمان رضى الله تعالىٰ عنه أن الفريضة لو عالت لدخل النقص على الكل فإذا فضل شيئ يجب أن تكون الزيادة للكل، لأن الغنم بالغرم، والجواب أن ميراث الزوجين على خلاف القياس لأن وصلتهما بالنكاح وقد انقطعت بالموت، وما ثبت على خلاف القياس نصًا يقتصر على مورد النص، ولا نص فى الزيادة على فرضهما ولما كان إدخال النقص فى نصيبهما ميلًا للقياس النافى لإرثهما قيل به، ولم يقل بالردلعدم الدليل، فظهر الفرق وحصحص الحق اھ ملخصًا. قوله: (وفى الأشباه الخ) قال فى القنية: و يفتى بالرد على الزوجين فى زماننا لفساد بيت المال، وفى الزيلعى عن النهاية: ما فضل عن فرض أحد الزوجين يرد عليه، وكذا البنت ولإبن من الرضاع يصرف إليهما وقال فى المستصفى: والفتوىٰ اليوم بالرد على الزوجين وهو قول المتأخرين من علمائنا وقال الحدادى: الفتوىٰ اليوم بالرد على الزوجين و قال المحقق أحمد بن يحيىٰ بن سعد التفتازانىٔ أفتى كثير من المشائخ بالرد عليهما إذا لم يكن من أقارب سواهما لفساد الإمام وظلم الحكام فى هذه الأيام، بل يفتى بتوريث بنات المعتق وذوى أرحامه، وكذا قال الهروى: أفتى كثير من المشائخ بتوريث بنات المعتق وذوى أرحامه اھ أبو السعود عن شرح السراجية للكازرونى.

قلت وفى معراج الدراية شرح الهداية: وقيل إن لم يترك إلا بنت المعتق يدفع المال إليها لا إرثابل لأنها أقرب، وكذا الفاضل عن فرض أحد الزوجين يدفع إليه بالرد وكذا يدفع إلى البنت والإبن من الرضاع. و به يفتى لعدم بيت المال.

وفى المستصفى: والفتوىٰ اليوم بالرد على الزوجين عند المستحق لعدم بيت المال، إذ الظلمة لايصرفونه إلى مصرفه، وهذا كما نقل عن بعض أصحاب الشافعى أنهم يفتون بتوريث ذوى الارحام لهذا المعنى. اھ وقال الشارح فى الدر المنتقى من كتاب الولاء: قلت: ولكن بلغنى أنهم لايفتون بذلك فتنبّه. اھ.

أقول: ولم أسمع أيضا في زماننا من أفتى بشيءٍ من ذلك ولعله لمخالفته للمتون، فليتأمل،

لكن لايخفى أن المتون موضوعة لنقل ما هو المذهب، وهذه المسألة أفتى بها المتاخرون على خلاف المذهب للعلة المذكورة كما أفتوا بنظير ذلك فى مسألة الإستئجار على تعليم القراٰن مخالفين لأصل المذهب لخشية ضياع القراٰن، ولذالك نظائر أيضاً، و حيث ذكر الشراح الإفتاء فى مسألتنا فليعمل به، ولا سيما فى مثل زماننا فإنه إنما يأخذه من يسمى وكيل بيت المال، و يصرفه على نفسه وخدمه ولا يصل منه إلى بيت المال شيئ.

والحاصل: أن كلام المتون إنما هو عند انتظام بيت المال، وكلام الشروح عند عدم انتظاميه فلا معارضة بينهما اقول: ليس هذا القول من باب التخيير بل من باب قولهٖ تعالىٰ: "فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ. فمن أمكنه الافتاء بذلك فى زماننا فليفت به ولا حول ولا قوة إلا بالله. (۱)

کتبِ تاریخ وفقہ کے حوالے سے بیت المال کی اس تفصیل کے بعد درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں:

سوالات

❶ کیا اس زمانے میں جب کہ حالات پہلے کے لحاظ سے مزید ابتر ہو چکے ہیں، بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کی جائے؟

❷ بر تقدیر اول اس کے شرائط اور موارد (ذرائع آمدنی) و مصارف کیا ہوں گے؟

❸ کیا بیت المال کے نام پر تحصیلِ صدقات وزکاۃ ہو سکتی ہے؟

❹ اسی کے ساتھ یہ بھی بیان فرمائیں کہ کیا مسلم کالج واسکول کے نام پر زکوٰۃ کی وصولی کی جاسکتی ہے؟

☆☆☆☆

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:۵۳۹، ۵۴۰، کتاب الفرائض، باب العول، دار الكتب العلمية، بيروت

خلاصۂ مقالات بعنوان

بیت المال و مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے چودھویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ہے "بیت المال و مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیل زکاۃ"۔ اس موضوع پر سینتیس (۳۷) مقالات موصول ہوئے۔ ان کے صفحات کی مجموعی تعداد ایک سو تیس (۱۳۰) ہے۔ مذکورہ موضوع کے تحت چار سوالات میں سے **پہلا سوال** یہ تھا:

"کیا اس زمانے میں جب کہ حالات پہلے کے لحاظ سے مزید ابتر ہو چکے ہیں، بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کی جائے؟

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

پہلا موقف: موجودہ زمانے میں (جب کہ حرصِ مال، طمع دنیا، ظلم، غصب، سرقہ، فریب، خیانت، رشوت اور بد عہدی عام ہوتی جا رہی ہے اور دلوں سے خوفِ خدا، خوفِ آخرت اٹھتا جا رہا ہے) بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یعنی عصر حاضر میں بیت المال کی نہ اجازت ہے، نہ ضرورت نہ حاجت۔ یہ موقف درج ذیل اکیس (۲۱) علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی، مئو (۳) مولانا آل مصطفی مصباحی، گھوسی، مئو (۴) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، تلسی پور (۶) راقم سطور محمد عرفان عام مصباحی، اشرفیہ (۷) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۸) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی، بلرام پور (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۰) مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، اشرفیہ (۱۱) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، محمد آباد، مئو (۱۲) مفتی شمس الدین احمد رضوی، بہرائچ شریف (۱۳) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف (۱۴) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف (۱۵) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۱۶) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۱۷)

مولانا محمد رضوان قادری مصباحی، اشرفیہ (۱۸) مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد (۱۹) مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، اشرفیہ (۲۰) مفتی محمد نسیم مصباحی، اشرفیہ (۲۱) مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد۔

اس موقف پر درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے:

❊ شامی میں ہے:

قال فی البزازیة: قال الإمام الحلوانی: إذا كان عنده وديعة فمات المودع بلا وارث له ان يصرف الوديعة الى نفسه فی زمننا هذا، لانه لو اعطاها لبيت المال لضاع لانهم لايصرفون الى مصارفه فاذا كان من اهله صرفه الى نفسه والا صرفه الى المصرف. [۱]

❊ البحر الرائق میں ہے:

الافضل لصاحب المال الظاهر ان يودی الزكاة الى الفقراء بنفسه. [۲]

❊ شامی میں ہے:

ليس للظالم ولاية اخذ الزكاة من الاموال الباطنة، اقول يعنی واذا لم يكن له ولاية اخذها لم يصح الدفع اليه. [۳]

❊ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

”زمانۂ متاخرین میں جب کہ بیت المال فاسد ہوا اور فاسد مثل معدوم ہے تو اب بیت المال آخر المراتب نہ رہا اور صورت یہ پیدا ہوئی کہ ذوی الارحام نہ ہوں تو مولی الموالاۃ کو، وہ نہ ہو تو مقر لہ بالنسب کو، وہ نہ ہو تو موصی لہ بالزائد کو، وہ نہ ہو تو بیت المال کو، اور وہ بھی نہ ہو جیسے زمانۂ متاخرین میں تو اب کس کو؟ اس کے لیے ائمۂ متاخرین نے نواں مرتبہ رد علی الزوجین نکالا، اور زوجین بھی نہ ہوں تو بنات معتق کو، وہ بھی نہ ہوں تو معتق کے ذوی الارحام کو، وہ بھی نہ ہوں تو میت کے اولاد رضاعی کو۔“ [۴]

❊ فتاویٰ رضویہ میں مختلف کتب معتمدہ کے حوالے سے ہے:

لو مات المعتق ولم يترك الا ابنة معتقه فلا شی لها و يوضع ماله فی بيت المال هذا ظاهر الرواية. وذكر الزيلعی معزيا للنهاية: ان بنت المعتق ترث فی زمننا لفساد بيت المال.

❊ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جو شخص مرجائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے نہ کسی کے نام وصیت کی ہو تو اس کے مال کا مستحق بیت المال ہے۔ اور

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:٤٥٦، کتاب الخنثیٰ، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۲) البحر الرائق، ج:۲، ص:۳۹۰، کتاب الزکاۃ، فصل فی الغنم، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۳) رد المحتار، ج:۳، ص:۲۱٦، کتاب الزکات، باب الزکاۃ الغنم، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۲٤۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

بیت المال کے ایسے مال کے مستحق مذہب جمہور پر فقرا و مساکین عاجزین ہیں کہ ان کے کھانے پینے، دوادارو و کفن دفن میں صرف کیا جائے..... پس ایسی صورت میں وہ مال فقرا کو دے دے۔ (۱)

❋ اسی میں ہے:

فی حاشیة المولی عجم زاده عن الخانية ذكر الامام عبد الواحد الشهيد فی فرائضه ان الفاضل عن سهام الزوج والزوجة لا يوضع فی بيت المال بل يدفع اليهما لانهما اقرب الناس الى الميت من جهة السبب فكان الدفع اليهما اولى من غيرهما انتهى. وقوله لا يوضع فی بيت المال كقول الذخيرة السابق يدل على ان الدفع اليهما متعين لا ان الدفع مخير بين الدفع اليهما و الى بيت المال كما توهمه اٰخر العبارة. (۲)

❋ فتاویٰ امجدیہ میں ہے:

ایسا مال حقِ بیت المال ہے مگر چوں کہ ہندوستان میں بیت المال نہیں، لہٰذا مسلمان بطور خود اس مال کو مصارف بیت المال میں صرف کریں یعنی ایسے فقرا پر صرف کریں جن کا کوئی ولی نہ ہو کہ ان کا نفقہ ان کے ذمے واجب ہو، ان فقرا کے کھانے پینے میں اور بیمار ہوں تو ان کی دواؤں میں، مرجائیں تو تجہیز و تکفین میں صرف کیا جائے۔ (۳۵۸/۳)

❋ حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

اصل مذہب و روایت متون یہی ہے کہ زوجین پر رد نہ کی جائے، مگر متاخرین یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس لیے تھا کہ بیت المال صحیح حالت پر زمانۂ سابق میں موجود تھا۔ بعد فرض احد الزوجین مال بیت المال کا ہوتا اور وہاں صحیح مصرف میں صرف ہوتا۔ اور اس زمانہ میں بیت المال کی حالت خراب ہو چکی ہے لہٰذا رد کیا جائے۔ یہ وہاں کا حکم تھا کہ بیت المال تھا، اگرچہ خراب حالت میں تھا۔ یہاں ہندوستان میں اس کا وجود نہیں لہٰذا ناچار رد کرنا ہی ہے۔ (۳)

❋ فتاویٰ رضویہ میں جامع الفصولین کے حوالہ سے ہے:

ان الحكم اذا ثبت بعلة فما بقى شئ من العلة يبقى الحكم ببقائه. (١٠٧/١٤)

اور جن علتوں کی وجہ سے فقہاے متاخرین نے بیت المال کو فاسد قرار دیا وہ آج بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ لہٰذا ابقاے علت کی وجہ سے فساد بیت المال کا حکم باقی رہے گا۔

❋ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

میرے علم و دانست میں کئی ایسے بیت المال ہیں جن کا خزانہ خود ذمہ داروں کے خرد برد سے محفوظ نہیں ہے۔ آئے

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۱، اول کتاب المداینات، رضا اکیڈمی، ممبئی۔
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۲۵۱، کتاب الوصایا، رضا اکیڈمی، ممبئی۔
(۳) فتاویٰ امجدیہ، ۳/ ۳۸۶، دائرة المعارف الأمجدية.

دن مالی بدعنوانی اور خیانت کی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں۔

❋ مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی لکھتے ہیں:

آج کل تن پرستی کے لیے لوگ زکاۃ وغیرہ کی تحصیل کرتے ہیں۔ اس کے قیام کی اجازت دینا چندہ خوروں کے لیے ایک نیا طریقہ فراہم کرنا ہے۔

❋ مولانا عبد السلام رضوی مصباحی رقم طراز ہیں:

بے اعتدالی اپنے شباب پر ہے، اس لیے بیت المال کے قیام کی اجازت نہ دی جائے۔

❋ راقم محمد عرفان عالم مصباحی نے لکھا ہے:

اگر بیت المال کے لیے صحیح افراد دستیاب ہو بھی جائیں جب بھی اس میں کئی خامیاں ہیں، مثلاً بیت المال کی رقم بینک میں جمع نہ کرنے کی صورت میں حکومت اس مال کو غیر قانونی اور کالا دھن بتا کر آمدنی چھپانے کا مجرم قرار دے گی۔ اور جمع کرنے کی صورت میں اس سے حکومت نفع اٹھائے گی، تجارت کرے گی جب کہ یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ چناں چہ بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها: ان يكون مسلما فلا يجوز صرف الزكاة الى الكافر بلا خلاف ..... واما ما سوى الزكاة من صدقة الفطر والكفارات والنذور فلا شك ان فى صرفها الى فقراء المسلمين افضل لان الصرف اليهم يقع اعانة لهم على الطاعة، ...... وانما لا يجوز صرفها الى الحربى لان فى ذلك اعانة لهم على قتالنا و هذا لا يجوز.(۱)

اور تجارت کے بارے میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

ان لوگوں پر فرض ہے کہ وہ روپیہ مستحقین زکاۃ پر تقسیم کر دیں اس سے تجارت کرنا ان کو حرام ہے، جب تک اذن جملہ مالکان نہ ہو اور مالکوں کو بھی جائز نہیں کہ اگر ان پر زکاۃ کا پورا سال ہو چکا ہو تو زکاۃ روکیں اور تجارت کے منافع حاصل ہونے پر ملتوی کریں۔ سال تمام پر زکاۃ فوراً فوراً ادا کرنا واجب ہے۔(۲)

اس حکم میں بیت المال کا مدرسوں پر قیاس درست نہ ہوگا کہ وہ دینی ضرورت ہیں نہ کہ بیت المال۔

❋ مولانا قاضی شہید عالم رضوی فرماتے ہیں:

ان بلاد میں .... جس کو بیت المال کا وکیل مقرر کیا جائے گا وہ بیت المال کے تقاضے کو پورا نہ کرے گا اور غیر شرعی تصرف کرے گا۔ اس لیے بیت المال قائم کرنا درست نہیں۔

❋ مولانا محمد صادق مصباحی لکھتے ہیں:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۷۳، کتاب الزکاۃ، مرکز اھل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٢٧، مکتبہ رضا اکیڈمی، ممبئی

اگر بیت المال کے قیام کی اجازت دے دی جائے تو جب تک اس کا کنٹرول معتمد لوگوں کے سپرد ہو گا، نظم ٹھیک رہے گا۔ مگر ان کے بعد بیت المال کی تولیت کے سلسلہ میں ایک ہنگامہ برپا ہو جائے گا اور لوگ بیت المال کو شکم پروری کا ذریعہ سمجھ بیٹھیں گے۔

❁ مولانا ساجد علی مصباحی فرماتے ہیں:

اگر اموال باطنہ کی زکاۃ وصول کر کے بیت المال میں جمع کی جائے تو اس میں ایک خرابی یہ ہے کہ حکومت کی نظر میں وہ سرکاری خزانے کے مقابل ایک خزانہ ہو گا، جس کو بنیاد بنا کر حکومت اربابِ ثروت مسلمانوں کے گھروں پر چھاپہ مارے گی اور ان سے وافر مقدار میں ٹیکس وصول کرے گی اور دوسری خرابی یہ ہے کہ جن خطرات کے پیش نظر سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اربابِ ثروت کو اموالِ باطنہ کی زکاۃ کی ادائیگی تفویض فرمائی تھی وہ خطرات دورِ حاضر میں وقوع پذیر ہیں تو پھر کیوں کر اس کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

فتح القدیر، ج:۲، ص:۱۷۲ پر ہے:

فلما وُلِيَّ عثمان و ظهر تغير الناس كره ان تفتش السعاة على الناس مستور اموالهم ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه، ولم تختلف الصحابة عليه فى ذلك.

❁ مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی لکھتے ہیں:

سلاطین چاہے جیسے بھی رہے ہوں ان کا دور ختم ہوا۔ اور اب جمہوری حکومتوں کو شرع کا پاس و لحاظ کہاں رہ جاتا ہے، بالخصوص ہندوستان میں جہاں کہ جمہوری نظام کے باوجود مسلمانوں کو آئے دن نت نئے اضطراب و پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسے حالات میں بیت المال کا قیام کیسے ہو۔

❁ مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب فرماتے ہیں:

جب سیکڑوں سال قبل ہمارے فقہا نے اس کو فاسد قرار دیا تو موجودہ وقت میں جب کہ حالات پہلے سے بدر جہا بدتر ہو گئے اس کے قائم کرنے کی ہرگز اجازت نہیں۔

❁ مولانا محمد عارف اللہ مصباحی نے اپنے مقالے میں بیت المال کی چاروں قسموں کے اجزاے ترکیبیہ کا تحقیقی جائزہ پیش کیا ہے، جس سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

❁ مفتی شمس الدین احمد رضوی نے ان الفاظ میں اپنی رائے دی ہے:

فقہاے کرام کی تصریحات سے یہ امر مخفی نہیں کہ دورِ حاضر میں بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ موجودہ زمانہ کی بہ نسبت فقہاے متاخرین کے دور کو خیر القرون سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ جب اس وقت وقوع فتنہ و فساد کی وجہ سے بیت المال کو فاسد قرار دے دیا گیا تو اب بھی یہی حکم ہو گا۔

❁ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب فرماتے ہیں:

مختصر یہ کہ عصر حاضر میں بیت المال کی نہ اجازت ہے، نہ ضرورت، نہ حاجت۔

اجازت اس لیے نہیں کہ ان اموال کی حفاظت و نگرانی اور صحیح مصارف میں ان کے استعمال کے لیے ضروری ہے کہ بیت المال کا وکیل اس کے ضروری مسائل کا عالم، تقویٰ شعار۔ ثقہ، امین ہو۔ ساتھ ہی حاکم شرعی کی قوت نافذہ کا اس پر دباؤ بھی ہو تا کہ یہ وثوق حاصل ہو کہ یہ اموال خرد برد سے محفوظ رہیں گے۔ مگر آج کے زمانہ میں پہلی شرط کمیاب اور دوسری شرط نایاب ہے۔ صحابی رسول حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

ولقد اتى على زمان وما ابالى ايكم بايعت لئن كان مسلما ليردنه على دينه، و ان كان نصرانيا او يهوديا ليردن على ساعيه. واما اليوم فما كنت لابايع منكم الا فلانا فلانا. (١)

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب مسلمان اور والیِ اسلام سب کے سب امانت دار، تقویٰ شعار ہوتے تھے تو کسی سے بھی خرید و فروخت کرنے میں کوئی باک نہ تھا۔ مگر اب مسلمان اور ولاۃ پہلے کی طرح امانت دار و تقویٰ شعار نہ رہے اس لیے سوچنا پڑتا ہے۔ بہر حال اس دور میں امانت، تقویٰ اور خیر و صلاح غالب تھا اس لیے رعایا کے اموال خیانت سے محفوظ تھے مگر جب زمانے نے پلٹا کھایا اور بیت المال کا نظم و نسق جادۂ شریعت پر قائم نہ رہ گیا تو شریعتِ اسلامیہ کے امین علماے امت نے فسادِ بیت المال کا حکم صادر فرمایا اور یہی وجہ ہوئی کہ کچھ شرعی احکام میں انھوں نے اصل مذہب سے عدول کیا تا کہ لوگوں کے اموال ممکن حد تک ضیاع سے محفوظ رہیں۔ غور فرمائیے! اصحابِ فروض میں تقسیم ہونے کے بعد جو مال بچے اور کوئی عصبہ نہ ہو، وہ مال بیت المال کا ہے۔ مگر بیت المال میں گڑبڑ کی وجہ سے فقہا نے وہ مال زوجین وغیرہ کو دینے کا حکم صادر فرمایا۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ جیسے ضیاع قرآن کے خوف سے فقہا نے تعلیمِ قرآن پر اجارے کی اجازت دے دی ویسے ہی ضیاعِ مال کے اندیشے سے "رد علی احد الزوجین" کی اجازت دے دی۔

اور بیت المال کے قائم کرنے کی ضرورت شرعیہ بلکہ حاجتِ شرعیہ بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ اس پر کلیات خمس (دین، جان، عقل، نسب، مال) کی حفاظت موقوف نہیں ہے کہ اگر بیت المال نہ رہے تو یہ تمام کلیات یا ان میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے یا اس کی حفاظت کے لیے سخت حرج اور مشقت کا سامنا کرنا پڑے۔ اس کے بر خلاف آج علومِ دینیہ کی حفاظت مدارسِ دینیہ پر موقوف ہے کہ یہ مدارس نہ رہیں تو دین و علومِ دین ضائع ہو جائیں تو ان کی حفاظت کے لیے ضرورتِ شرعیہ متحقق ہے۔

❊ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اگرچہ بیت المال کے قیام کی اجازت نہیں دیتے مگر اجتماعی نظم زکاۃ کی مشروط اجازت دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

البتہ بعض خاص حالات میں علاقائی سطح پر اجتماعی نظم زکاۃ کی اجازت مشروط طور پر وہ بھی بطور عارضی ہوگی۔ مثلاً

(١) صحيح مسلم شريف، ص:٨٢، ج:١، كتاب الايمان، باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب، مجلس البركات، مبارك فور.

بعض ہنگامی صورتِ حال میں جیسے فسادات کے وقت یا کسی آفتِ سماوی یا ارضی کی صورت میں جن کے باعث متاثرہ افراد کے اموال آن واحد میں تباہ ہو جاتے ہیں، ایسی حالت میں اگر علاقائی سطح پر ذمہ دار علما اور دیانت دار سماجی کارکن موجود ہوں جو صحیح مصارف میں بطریق شرعی مال زکاۃ خرچ کریں تو اجتماعی نظم زکاۃ کی اجازت ہوگی۔ مگر اس کی حیثیت اصطلاحی بیت المال کی ہر گز نہیں۔

دوسرا موقف: بہتر تو یہی ہے کہ بیت المال کے قیام سے اجتناب کیا جائے کہ اسی میں عافیت ہے۔ تاہم اگر کسی جگہ بیت المال کا قیام کرنا ہو تو چند شرائط کے ساتھ اجازت ہوگی۔

یہ موقف درج ذیل سات علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور (۴) مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھا گنج (۵) مولانا محمد انفاس الحسن چشتی، پھپھوند شریف (۶) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۷) مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی۔

چوں کہ یہ حضرات مشروط طور پر اجازت دیتے ہیں، اس لیے پہلے شرائط ذکر ہوں گی، اس کے بعد ان حضرات کے ذکر کردہ دلائل کو پیش کیا جائے گا۔

اقامتِ بیت المال کے شرائط: ○ جملہ ارکان مسلمان ہوں ○ تمام افراد دین دار، تقویٰ شعار، پابندِ صوم و صلاۃ ہوں ○ ان میں کوئی حریص و خائن نہ ہو ○ وہ فاسق و بد دیانت نہ ہوں ○ ارکان میں دو ذمہ دار باعمل علما ضرور ہوں ○ انھیں علما کی ہدایت کے مطابق وہ کام کریں ○ اپنے بعد کے لیے بھی مذکورہ اوصاف کے حامل ارکان کا انتظام کر لیں ○ بیت المال کا فنڈ بقدر ضرورت مال پر مشتمل ہو ○ زکاۃ و صدقات کی رقوم کا حیلہ شرعی کر کے ہی جمع کریں۔

اس موقف پر دلیلیں یہ ہیں:

❊ مولانا ابرار احمد امجدی لکھتے ہیں کہ:

شروح و فتاوی میں اس اصل مذہب کے خلاف فقہاے متاخرین نے فتویٰ دیا کہ بیت المال کو نہ دیا جائے بلکہ اصحابِ فروض پر رد کیا جائے۔ یہ محض اس وجہ سے ہے کہ نظامِ بیت المال درہم برہم ہو چکا ہے۔ اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اس زمانہ میں بھی اگر نظامِ بیت المال کو کسی طرح درست رکھا جا سکے تو متونِ اسلامی (جو اصلِ مذہب ہیں) پر کاربند رہتے ہوئے اسے بیت المال میں دیا جا سکتا ہے۔

❊ مولانا محمد سلیمان مصباحی فرماتے ہیں کہ:

جن اسلامی ممالک میں آج بھی بادشاہت قائم ہے وہاں بیت المال کے فساد کا حکم باقی رہے گا۔ اور جن میں جمہوری نظام قائم ہے اور وہ دار الاسلام ہیں، ان میں چوں کہ اعلم علمائے بلد سلطانِ اسلام کا قائم مقام ہے اور ان سے خیانت و بے اعتدالی بعید ہے، لہٰذا انھیں کے زیرِ نگرانی قیامِ بیت المال کی اجازت ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ علتِ فساد یہاں مفقود ہے۔ ہاں یہ

ضروری ہے کہ ہر جگہ، ہر شہر میں عام نہ کیا جائے ورنہ لوگ اسے ذریعۂ معاش بنالیں گے اور بہت سے دینی حقوق سلب ہوکر رہ جائیں گے۔

❋ مولانا انفاس الحسن چشتی فرماتے ہیں:

تجربات شاہد ہیں کہ جن مقامات پر بیت المال کا قیام ہوا منتظمین نے زکاۃ وصدقات واجبہ خوب وصول کیا اور جس طرح چاہا خرچ کیا۔ نہ مصارف کا خیال رہا نہ حیلہ شرعی کا اہتمام ہوا، لہٰذا ایسے دینی انحطاط کے سبب بیت المال کے قیام کی اجازت دینا مناسب نہیں۔ ہاں اگر متدین اعلم علماے بلد کے زیر سرپرستی متدین افراد کے زیر انتظام بیت المال کا قیام ایک مخصوص طریقے پر کیا جائے تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس مخصوص طریقے کو راقم نے سوال نمبر (۲) کے تحت نقل کیا ہے۔ کیوں کہ وہ اسی سے متعلق ہے۔

❋ مولانا صاحب علی مصباحی لکھتے ہیں:

بیت المال کا قیام فی زمانہ خدانا ترسی اور غلبۂ فساد اور بداحتیاطی کی وجہ سے درست نہیں، مگر معتبر و معتمد عالمِ دین جس کی طرف خلق کا رجوع ہو وہ کرسکتا ہے۔

تیسرا موقف: عصر حاضر میں مشروط طور پر بیت المال کا قیام ایک مناسب قدم ہے، ایسا ہونا چاہیے۔

یہ موقف مندرجہ ذیل ۹؍ علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، فیض آباد (۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۳) مولانا محسن رضا ہادی، جام نگر، گجرات (۴) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، جام نگر (۵) مولانا محمد کونین رضا مصباحی، جام نگر (۶) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۷) مولانا بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۸) مولانا زاہد علی سلامی مصباحی، جامعہ اشرفیہ (۹) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا، بستی۔

ان حضرات نے بھی تقریباً انھیں شرطوں کا ذکر کیا ہے، جو اوپر مذکور ہیں۔

اور ان کی دلیلیں درج ذیل عبارتیں ہیں:

❋ فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ کے حوالہ سے ہے:

اذا خلا الزمان من سلطان ذی کفایة فالامور مؤکلة الی العلماء و یلزم الامة الرجوع الیهم و یصیرون ولاة فاذا عسر جمعهم علی واحد استقل کل قطر باتباع علمائه فان کثروا فالمتبع اعلمهم فان استووا اقرع بینهم.[۱]

❋ بعض حضرات فرماتے ہیں:

جب یہ بات متفق علیہ ہے کہ دیارِ ہند میں ان دنوں علما ہی قاضی اور امام مسلمین ہیں۔ اور ان کا حکم سلطان اسلام کا حکم

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۷۱۹، کتاب الصلاۃ، باب الجمعة، رضا اکیڈمی، ممبئی.

ہے توجس طرح دینی و دنیوی بہت سے امور میں اعلم علماے بلد سلطانِ اسلام کی طرح ہوتا ہے، اسی طرح بیت المال کے قیام میں بھی وہی امام ہوگا۔ سوال نامہ میں درج جزئیات سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے کہ احوالِ زمانہ کا لحاظ کر کے آج بھی جو قیامِ بیت المال کے جواز کا فتویٰ دینا چاہے دے سکتا ہے۔ سوال نامہ میں ہے: "فمن امكنه الإفتاء بذلك فليفت به."

❋ مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

اگر چہ حالات پہلے کے اعتبار سے آج بہت ابتر ہو چکے ہیں مگر اس کے باوجود بیت المال کے منتظمین کے لیے مال میں خیانت وغبن اور بد دیانتی کرنا بہت مشکل ہو گیا ہے۔ جو افراد ایسے ادارے قائم کرتے ہیں نہایت ہی اخلاص سے بلا اجرت قائم کرتے ہیں۔ اگر بے اعتدالی کا خدشہ ہو تو چند دیانت دار افراد پر مشتمل ایک پینل بنا کر ان کے دستخط سے بینک میں بیت المال کے نام سے کھاتا کھول کر آمدنی کو فوراً جمع کیا جائے اور مصارف میں بذریعہ چیک خرچ کیا جائے۔

❋ مولانا ناظم علی رضوی مصباحی فرماتے ہیں:

آج دیگر مذاہب والوں کے منظم اداروں اور رفاہی کاموں کو دیکھ کر لوگ انھیں کی طرف مائل ہو رہے ہیں۔ اس لیے بیت المال قائم کرنا دینی ضرورت ہے کہ کتنے غریب اور پس ماندہ لوگ بد مذہبوں کے دامِ تزویر میں آچکے ہیں مصالح دین بیت المال کے قیام کے متقاضی ہیں کہ اس سے ضرورت مندوں کی حاجت روائی ہو۔

❋ مولانا بدر عالم مصباحی لکھتے ہیں:

آج ہمارے ملک میں اسلامی معاملات میں مسلمانوں پر کوئی حاکم نہیں۔ اس لیے یہاں ان کی جانب سے بے اعتدالی کا تصور نہیں لہٰذا بیت المال کے قیام کو روکنا مناسب نہیں۔ اگر بے اعتدالی نظر آئے تو انتظامیہ کمیٹی بدل دی جائے۔

جوابات سوال (۲) و (۳)

سوال (۲)- بر تقدیر اول اس کے شرائط اور موارد و مصارف کیا ہوں گے؟

سوال (۳)- کیا بیت المال کے نام پر تحصیلِ صدقات وزکاۃ ہو سکتی ہے؟

جو حضرات بیت المال قائم کرنے کے خلاف ہیں ان کے یہاں یہ دونوں سوالات پیدا ہی نہ ہوں گے۔ بقیہ مندوبینِ کرام دو خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ چوں کہ مجوزین علماے کرام کی طرف سے پیش کردہ شرائط کا تذکرہ ہو چکا ہے، اس لیے یہاں صرف موارد و مصارف کا بیان ہوگا۔

پہلا موقف: اس کے موارد زکاۃ، صدقۂ فطر، عشر و دیگر صدقات واجبہ و نافلہ ہوں گے۔ (یعنی تحصیلِ زکاۃ بھی ہو سکتی ہے)۔ یہ موقف درج ذیل پندرہ علماے کرام کا ہے۔

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی (۲) مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی (۶) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی (۷) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (۸) مولانا

محسن رضا ہادی (۹) مولانا محمد محمود اختر مصباحی (۱۰) مولانا محمد کونین رضا مصباحی (۱۱) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی (۱۲) مولانا محمد ناظم علی مصباحی (۱۳) مولانا بدر عالم مصباحی (۱۴) مولانا زاہد علی سلامی مصباحی (۱۵) مولانا صاحب علی مصباحی

❁ ان علمائے کرام کی دلیل کا حاصل یہ ہے:

چوں کہ ہمارے ملک میں بیت المال میں جمع ہونے والے اموال کی جملہ قسمیں دستیاب نہیں ہیں۔ لہٰذا ان میں سے جس قسم کا وجود ممکن ہو وہ بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ قرار پائے گا۔

دوسرا موقف: اس کے لیے ذریعۂ آمدنی صرف صدقات نافلہ ہوں گے۔ اس کے لیے تحصیل زکاۃ جائز نہیں۔

یہ موقف صرف مولانا محمد انفاس الحسن چشتی کا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

چوں کہ جہاں بیت المال قائم ہے اس کے ذمہ داران صدقات واجبہ کے مصارف کا لحاظ نہیں کرتے اور حیلہ شرعی کا بھی اہتمام نہیں کرتے، لہٰذا بیت المال کا قیام دین دار افراد کے تحت اس طرح ہو کہ اس کے لیے صرف صدقات نافلہ کی تحصیل ہو۔

ان حضرات کا اختلاف صرف موارد میں ہے۔ مصارف میں جملہ حضرات اس پر متفق ہیں کہ ”جو بیت المال شرعی کے مصارف ہیں وہی مصارف یہاں معتبر ہوں گے۔“

یہاں یہ وضاحت کر دوں کہ حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب سوال نمبر (۱) اور (۲) کا جواب وہی دیتے ہیں جو ما سبق میں گزرا کہ ”بیت المال کے قیام کی ہرگز اجازت نہیں۔“ مگر سوال نمبر (۳) کے ضمن میں جو حکم بیان کرتے ہیں اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ مشروط طور پر بیت المال کے قیام کے قائل ہیں۔ چناں چہ اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

”**جواب نمبر (۳)** حالات زمانہ کے تحت عوام کو صدقات و زکاۃ خصوصاً واجبہ کے لیے بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں نہ اس نام پر تحصیل جائز ہوگی۔ ہاں علمائے صالحین اگر ان امور کے لیے بیت المال قائم کریں اور اس میں جمع ہونے والی رقم اور دیگر اشیا سے فقرا و مساکین، بیواؤں، یتیموں اور مدارس دینیہ کی خدمت انجام دیں تو حرج نہیں کہ یہ بھی وقت کا اہم تقاضہ ہے۔“

جوابات سوال (۴)

چوتھا سوال تھا: اسی کے ساتھ یہ بھی بیان فرمائیں کہ کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ کی وصولی کی جاسکتی ہے؟

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام نے دو موقف اختیار کیا ہے۔

پہلا موقف: مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ وصول کرنا جائز نہیں۔

یہ موقف اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ انھوں نے درج ذیل عبارتوں سے استدلال کیا ہے۔

❁ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جو مصارف زکاۃ معین فرمایا ہے مسلم کالج و اسکول ان میں سے کسی کے تحت مندرج نہیں۔

❁ حدیث شریف میں ہے:

ان اللہ افترض علیھم صدقة توخذ من اغنیائھم و ترد علی فقرائھم. (۱)

❁ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

انگریزی اور بے سود تضییع اوقات تعلیمیں جن میں سے کچھ کام دین تو دین دنیا میں بھی نہیں پڑتا۔ جو صرف اس لیے رکھی گئی ہیں کہ لڑکے ایں وآں و مہملات پر مشغول رہ کر دین سے غافل رہیں کہ ان میں حمیت دینی کا مادہ ہی پیدا نہ ہو۔ وہ یہ جانیں ہی نہیں کہ ہم کیا ہیں اور ہمارا دین کیا ہے جیسا کہ عام طور پر مشہور و معہود ہے، جب تک یہ نہ چھوڑی جائیں اور تعلیم و تکمیل عقائد حقہ و علوم صادقہ کی طرف باگیں نہ موڑی جائیں دہریت و نیچریت کی بیخ کنی ناممکن ہے۔ (۲)

❁ اسی میں ہے:

"مدرسہ اسلامیہ اگر صحیح اسلامیہ خاص اہل سنت کا ہو، نیچریوں، وہابیوں، قادیانیوں، رافضیوں، دیوبندیوں وغیرہم مرتدین کا نہ ہو تو اس میں مال زکاۃ اس شرط پر دیا جاسکتا ہے کہ مہتمم مدرسہ اس مال کو جدا رکھے، اور خاص تملیک فقیر کے مصارف میں صرف کرے، مدرسین یا دیگر ملازمین کی تنخواہ اس سے نہیں دی جاسکتی، نہ مدرسہ کی تعمیر یا مرمت یا فرش وغیرہ میں صرف ہوسکتا ہے...... ہاں اگر روپیہ بہ نیت زکاۃ کسی مصرف زکاۃ کو دے کر مالک کر دیں وہ اپنی طرف سے مدرسہ کو دے دے تو تنخواہ مدرسین و ملازمین وغیرہ جملہ مصارف مدرسہ میں صرف ہوسکتا ہے۔" (۳)

❁ فتاویٰ رضویہ جلد:۸، ص:۴۸۷/ پر ہے:

"مدرسہ دنیوی میں نہ دیں کہ وہ قربت نہیں۔"

❁ فتاویٰ رضویہ جلد:۸، ص:۴۹۳/ پر ہے:

"مصرف قربانی میں تین باتیں حدیث شریف میں ارشاد ہوئی ہیں: کلوا وادخروا وائتجروا۔کھاؤ اور ذخیرہ رکھو اور ثواب کا کام کرو، انگریزی پڑھنا بے شک کوئی ثواب نہیں۔" (یہ ارشادات چرم قربانی سے متعلق ہیں۔ اسی سے زکاۃ کا حکم بھی معلوم ہوجاتا ہے۔)

❁ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"وہ طریقہ کہ زکاۃ کا مال بہ نیت کسی محتاج کو دے کر مالک کر دیا جائے پھر اس کی رضامندی سے تھوڑے داموں کو اس سے خرید لیں یہ حیلہ بضرورت صرف ایسی جگہ ہو کہ مثلاً کسی سید صاحب کو حاجت ہے، مال زکاۃ انھیں دے نہیں سکتے اور اپنے پاس زر زکاۃ سے زیادہ دینے کی وسعت نہیں تو اس طرح زکاۃ ادا کر کے برضامندی مول لے کر سید صاحب کے نذر کر دیا جائے۔ یا مسجد کی

---

(۱) صحیح بخاری شریف، ص:۲۰۳، ج:۱، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٣١، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤٦٨، رضا اکیڈمی، ممبئی

تعمیر یا میت کے کفن میں لگا دیا جائے کہ یہ سب نیتیں اللہ ہی کے لیے ہیں۔ خرید کر اپنے یا اپنے بچے کے صرف میں لانے کی غرض سے یہ حیلہ نہیں کہ اس میں راہِ خدا میں مال خرچ کر کے پھر جانا پایا جائے گا۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ. (۱)

❋ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

فی جمیع أبواب البر کعمارة المساجد و بناء القناطیر الحیلة ان یتصدق بمقدار زکوٰة علی فقیر ثم یامره بالصرف الی هذه الوجوه فیکون للمتصدق ثواب الصدقة وللفقیر ثواب بناء المسجد والقنطرة. (۲)

❋ فتاویٰ امجدیہ جلد اول ص:۳۷۷ پر حضور شارحِ بخاری علیہ الرحمۃ کا ایک حاشیہ یوں ہے:

"یہاں یہ نقطہ ضرور قابلِ لحاظ ہے کہ زکاۃ کا اصل مصرف فقرا ہیں، مگر آج کل مال داروں کی راہِ خدا میں صرف کرنے کی رغبت بہت کم ہو گئی ہے، دین کی بقا کے لیے دینی مدارس کا وجود بہت ضروری ہے۔ اگر اس کا مدار صرف عطیات و خیرات پر رکھا جائے تو مدارس کا خدا حافظ۔ اس لیے بضرورت حیلۂ شرعیہ کرنے کے بعد زکاۃ، صدقۂ فطر کی رقوم مدارس میں صرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور یہ اپنی جگہ ثابت کہ جو حکم بضرورت ہوتا ہے وہ قدرِ ضرورت سے متجاوز نہیں ہوتا۔ لہٰذا زکاۃ و دیگر صدقاتِ واجبہ کی رقم حیلہ کے بعد بھی دنیوی اسکول کالج وغیرہ میں صرف کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

❋ نزہۃ القاری شرح صحیح بخاری میں ہے:

کچھ دنوں سے عوام میں یہ رجحان ہو چلا ہے کہ دنیوی مدارس اور سوسائٹیاں چلانے کے لیے زکاۃ اور فطرے کی رقم وصول کرنے لگے ہیں۔ اس کی اجازت کسی طرح شریعت نہیں دے سکتی۔ (۱۹۱/۴)

دوسرا موقف: مسلم اسکول و کالج کے نام پر زکاۃ وصول کرنا چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد نظام الدین قادری (۲) مولانا محمد معین الدین اشرفی (۳) مولانا محمد ناظم علی مصباحی۔

❋ مولانا محمد نظام الدین قادری فرماتے ہیں:

اگر مسلم کالج و اسکول کے نصابِ تعلیم میں اسلامی علوم و فنون کو دنیاوی علوم و فنون کے برابر یا زیادہ جگہ دی گئی ہو اور اس کے ساتھ دنیاوی اور عصری علوم نیز ٹیکنیکل علوم کی تعلیم بھی دی جاتی ہو تو ایسے کالجوں اور اسکولوں میں حیلہ شرعی کے بعد زکاۃ کی رقم کے استعمال کی اجازت دے دی جائے گی۔ اور اگر مسلم کالج یا مسلم اسکول اس معنیٰ کے لحاظ سے ہو کہ اس میں تعلیم پانے والے طلبہ مسلم ہوتے ہیں، یا اس کی مجلسِ منتظمہ کے افراد مسلمان ہیں اور ان میں تعلیم مروجہ کالجوں اور اسکولوں کے نصاب کے مطابق ہوتی ہو تو اس میں حیلہ شرعی کے بعد بھی زکاۃ کی رقم کا استعمال ممنوع ہونا چاہیے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص: ٤٧٣، کتاب الزکاة، رضا اکیڈمی، ممبئی.

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:٦، ص: ٣٩٢، کتاب الحیل، الفصل الثالث فی مسائل الزکاة.

❊ مولانا معین الدین مصباحی اپنے دلائل ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا ارشاد بھی پیشِ نظر رکھیے، مصداق فضائل صرف علوم دینیہ ہیں اور بس۔ ہاں آلات و وسائل سے حکم مقصود ہوتا ہے مگر اسی وقت کہ وہ بقدرِ توسل و تقصد سیکھے جائیں اس طور پر وہ بھی موردِ فضائل ہیں۔“ (۱)

مزید ارشاد ہے: ”ذی علم مسلمان اگر بہ نیت ردِ نصاریٰ انگریزی پڑھے، اجر پائے گا۔“ (۲)

مزید ارشاد ہے: ”اگر احتیاط ہو سکے کہ اس کے دام صرف قرآن مجید اور علم دین کی تعلیم میں صرف کیے جائیں گے تو دے سکتے ہیں۔“(۳)

ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ ایسا کوئی مسلم اسکول ہو جہاں دینی و دنیوی دونوں تعلیم مخلوط ہوں، اگر احتیاط ہو سکے کہ صرف دینی علوم کے اخراجات ہی اموالِ زکاۃ سے صرف کریں تو جائز ہے۔ ملخصًا۔

❊ مولانا محمد ناظم علی مصباحی لکھتے ہیں:

جن مسلم اسکول و کالج میں دینی تعلیم ہو رہی ہے اور اس میں غریب و نادار طلبہ پڑھتے ہیں اور دینی تعلیم اور غریب طلبہ صرف حیلہ شرعیہ کے لیے نہ ہوں تو ایسے اسلامی اسکول و کالج میں زکاۃ و صدقات کی رقم دینی تعلیم و غریب و نادار طلبہ اور اس کے ضروری شعبوں ہی پر صرف کی جا سکتی ہے۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) کیا اس زمانے میں بیت المال قائم کرنے کی اجازت دی جا سکتی ہے؟ یا اس پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے؟

(۲) بر تقدیر اول اس کے ذرائع آمدنی کیا ہوں گے؟

(۳) کیا مسلم کالج و اسکول کے نام پر زکاۃ کی وصولی کی جا سکتی ہے؟

☆☆☆

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۱۷، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۴۹۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

بیت المال کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم حامدًا و مصلّیا ومسلّما

آغازِ بحث: اصطلاحی بیت المال کے مصداقِ شرعی کی تعیین:

سلطان اسلام کے ذریعہ قائم شدہ وہ خزانہ جس میں اموالِ خمس وفَے وزکاۃ وضوائع جمع کیے جائیں اور سلطان یا اس کے ماذون کے ذریعہ مقررہ مصارف میں صرف کیے جائیں۔

سوال(۱) : بیت المال قائم کرنے کا حق کسے ہے؟

جواب: اصلاًیہ حق سلطان اسلام کا ہے، سلطان سے متعلق جو امور عدم سلطنتِ اسلام کی حالت میں علما سے متعلق ہیں وہ ایسے امور ہیں جن میں اقتدار اور قوتِ تنفیذ کی حاجت نہیں۔ جو امور محتاجِ شوکت واقتدار ہیں ان میں علما سلطان اسلام کے قائم مقام ہونے سے قاصر ہیں جیسے اقامتِ حدود وقصاص۔

الحاوی، رسالہ کشف الضبابۃ میں ہے:

وولايةُ النظر في بيت المال كلها ولايات شرعية و هي من وظائف الإمام، و تفو يضُه إياها لغيره استنابة اھ . [۱]

عنایہ شرح ہدایہ اور شرح نقایہ للملا علی القاری میں ہے:

حق الأخذ كان للإمام في الأموال الظاهرة والباطنة، لظاهر قوله تعالیٰ: " خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ

(۱) الحاوي للفتاوی للإمام جلال الدين السيوطي رحمه الله، كتاب البيع . كشف الضبابة فی مسألة الاستنابه، ج:۱، ص:۱۸۸، دار الفكر، بيروت

صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ "(۱) و على هذا كان رسول الله -صلّى الله تعالى عليه و سلّم -والخليفتان بعده، فلمّا وُلِّي عثمان و ظهر تغير الناس كره أن يفتش العُمَّال مستور أموال الناس ففوض الأموال الباطنة إلى أربابها نيابةً عنه خوفًا عليهم من السُعاة السوء، ولم يختلف عليه الصحابة في ذٰلك و هذا لا يُسقِط طلبَ الإمام أصلًا، و مِن ثَمَّ لو علم أن أهل بلدة لا يؤدونها طالبهم بها. اهـ. (۲)

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اقامتِ بیت المال یا تحصیلِ زکاۃِ اموال کس طرح کے امور سے ہے؟

اس کے جواب میں کہا گیا کہ تحصیلِ زکاۃِ اموالِ ظاہرہ کا حق سلطان کو اس شرط پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ ظالموں، ڈاکوؤں، باغیوں وغیرہ سے ان اموال کی حفاظت کرتا ہو، ورنہ اسے تحصیلِ زکاۃ کا حق نہیں۔

بدائع الصنائع، ج: ۲، ص: ۱۳۷ پر "و أمّا شروط ولاية الأخذ فأنواعٌ" کے تحت ہے:

منها وجوب الحماية من الإمام حتّى لو ظهر أهل البغي على مدينة من مدائن أهل العدل أو قرية من قُراهم وغلبوا عليها فأخذوا صدقات سوائمهم وعشور أراضيهم وخراجها ثمّ ظهر عليهم إمام العدل لا يأخذ منهم ثانيًا؛ لأنّ حقّ الأخذ للإمام لأجل الحفظ والحماية، ولم يوجد إلّا أنّهم يفتون فيما بينهم و بين ربّهم أن يؤدّوا الزّكاة والعشور ثانيًا، وسكت محمّدٌ عن الخراج.

اور اسی میں ص: ۵۲ پر "وأما بيان من له المطالبة بأداء الواجب في السوائم" کے تحت ہے:

وكذا المال الباطن إذا مرّ به التّاجر على العاشر كان له أن يأخذ في الجملة؛ لأنّه لمّا سافر به وأخرجه من العمران صار ظاهرًا، والتحق بالسّوائم، وهذا؛ لأنّ الإمام إنّما كان له المطالبة بزكاة المواشي في أماكنها لمكان الحماية؛ لأنّ المواشي في البراري لا تصير محفوظة إلّا بحفظ السّلطان وحمايته، وهذا المعنى موجودٌ في مالٍ يمرّ به التّاجر على العاشر، فكان كالسّوائم، وعليه إجماع الصّحابة رضي الله عنهم.

نیز اسی میں ص: ۵۳ پر ہے:

إنّ على الإمام مطالبة أرباب الأموال العين وأموال التّجارة بأداء الزّكاة إليهم سوى المواشي والأنعام، وأنّ مطالبة ذلك إلى الأئمّة إلّا أن يأتي أحدهم إلى الإمام بشيءٍ من ذلك فيقبله ولا يتعدّى عمّا جرت به العادة والسّنّة إلى غيره.

---

(۱) القرآن المجيد، سورة التوبة، آیت:۱۰۳

(۲) العناية شرح الهداية على هامش فتح القدير، كتاب الزكاة، ص:۱۱۹، ج:۲، باكستان -و- شرح النقاية، كتاب الزكاة، ص:۱٤٦، ج:۱، مطبع الجامعة الملية، دهلی.

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ خود سلطان اسلام کی ولایتِ تحصیل اس شرط سے مشروط ہے کہ حفاظت اموال کی ذمہ داری وہ پوری کرتا ہو، ورنہ نہیں۔ اور علما کے پاس تو ظالموں، ڈاکوں وغیرہ سے حفاظتِ اموال کی قدرت ہی نہیں، نہ وہ حفاظت کے ذمہ دار، پھر وہ ولایتِ تحصیل میں سلطان کے قائم مقام کیسے ہوں گے۔

سلطان اسلام کو بیت المال قائم کرکے خُمس، فَی، ضوائع اور زکاۃ کے اموال جمع کرنے کا جو حق ملتا ہے وہ حفظ و حمایت کی قدرت کے ساتھ ہوتا ہے۔ علما میں آج وہ قدرت مفقود ہے۔ اس لیے اقامتِ بیت المال میں ان کے اندر نیابتِ سلطان کی بنیاد بھی مفقود ہے۔ تو انھیں حقِ اقامتِ بیت المال حاصل نہیں۔

سوال (۲) : بیت المال قائم کیا جائے یا نہیں؟

جواب: آج کے دور میں زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کا بیت المال قائم کرنے کی اجازت نہیں؛ کیوں کہ بیت المال کے اموال کی حیثیت اموالِ یتیم کی ہوتی ہے، اور اس کی حفاظت کے لیے جس امانت، قدرت اور دباو کی ضرورت ہے وہ آج کم یاب ہے کیوں کہ خیانت، غصب، بدعہدی، ناخدا ترسی عام ہو چکی ہے اور حاکم شرعی کی قوتِ نافذہ نیز حق داروں کے مطالبہ، مواخذہ، احتجاج کا دباو بھی عموماً نہیں پایا جاتا جس کے پیش نظر یہ وثوق حاصل ہو کہ یہ اموال خُرد بُرد اور بے جا مصارف میں صرف ہونے سے محفوظ رہیں گے۔

فقہاے متاخرین کے دور میں جب بیت المال کے یہ اموال بیجا مصارف میں عام طور سے صرف ہونے لگے اور اس کی اصلاح دشوار ہو گئی تو فقہاے کرام نے یہ فرمان صادر کر دیا کہ بیت المال کا حال خراب ہو چکا ہے، لہٰذا اب میراث کا فاضل لاوارث مال بیت المال میں نہ جمع کرکے شوہر، بیوی کو دے دیا جائے وہ نہ ہوں تو مُعتِق کی بنات کو، وہ بھی نہ ہوں تو مُعتِق کے ذوی الارحام کو، وہ بھی نہ ہوں تو میت کی اولادِ رضاعی کو دیا جائے۔

في حاشية المولى عجم زاده عن الخانية: ذكر الإمام عبد الواحد الشهيد في فرائضه: أن الفاضل عن سهام الزوج والزوجة لا يوضع في بيت المال، بل يدفع إليهما؛ لأنهما أقرب الناس إلى الميّت من جهة السبب فكان الدفع إليهما أولى من غيرهما انتهى. و قوله: "لا يوضع في بيت المال" كقول الذخيرة السابق يدل على أن الدفع إليهما متعين، لا أن الدفع مخير بين الدفع إليهما و إلى بيت المال كما تُوهمه آخر العبارة. (۱)

حالاں کہ مذکورہ افراد اصل مذہب کے لحاظ سے ترکے، کے وارث نہیں اور نہ ہی بیت المال کے مال کے حق دار، پھر بھی فقہا نے ان کی قرابت کے پیش نظر فاضل، لاوارث ترکے کا انھیں حق دار قرار دے دیا کہ بے جا مصارف میں صرف ہونے کی بہ نسبت قرابت دار صحیح مصرف ہوں گے۔ آج بھی یہ حکم باقی ہے اور اعلیٰ حضرت و صدر الشریعہ علیہما الرحمہ کا یہی فتوی ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، کتاب الوصایا، ج: ۱۰، ص: ۲۵۱، مکتبہ رضا اکیڈمی، ممبئی

کئی سو سال پہلے جب بے جا مصارف میں صرف ہونے اور اس کی اصلاح پر قابو نہ پانے کی وجہ سے بیت المال مال میں جمع کرنے کی اجازت نہ رہی تو آج اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے، جب کہ بحیثیت مجموعی دیانت و امانت کا حال پہلے سے بدتر ہو چکا ہے۔

آج جو بیت المال قائم ہیں ان کے اموال دو طرح سے صرف ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ عموماً بغیر حیلۂ شرعی کرائے کچھ رقم بینک میں جمع کر دی جاتی ہے اور کچھ رقم بیماروں کے علاج اور مقروضوں کی طرف سے ادائے قرض وغیرہ میں صرف ہوتی ہے۔

علاج میں صَرف کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اسپتال میں زکاۃ فنڈ میں مالِ زکاۃ جمع کر دیا جاتا ہے اور فقرا کے آپریشن، دوا اور جانچ کے مصارف میں بغیر ان کی تملیک کے اپنے طور پر بحق اسپتال یا بحق ڈاکٹر یا پیتھالوجی وضع کر لیتے ہیں یا علاج کے مصارف ڈاکٹر اور میڈیکل اسٹور وغیرہ کو بلا تملیکِ فقیر دے دیتے ہیں۔

مقروضوں کا قرض یوں ادا کرتے ہیں کہ انھیں مالک بنائے بغیر قرض خواہوں کو دے دیتے ہیں اور بیت المال کے مصارف بھی اسی سے پورے کیے جاتے ہیں۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ زکاۃ کا بے جا مصرف میں استعمال ہے اور غبن و خیانت کے واقعات اس کے سوا ہیں اور جو رقم بلا تملیکِ فقیر بینک میں جمع ہوئی وہ تو ہلاک ہو گئی اور اتنے اموال کی زکاۃ اربابِ اموال کے ذمہ اور ان کا تاوان منتظمین بیت المال کے ذمہ رہا یہ بھی یقیناً مصرف بے جا میں استعمال ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کا حیلۂ شرعی کرا کے مصارف کی صحیح تحقیق کیے بغیر انھیں استعمال کیا جاتا ہے اسی سے بیت المال کے مصارف بھی پورے کیے جاتے ہیں اور غبن و خیانت کے واقعات یہاں بھی اس کے سوا ہیں۔ جب زکاۃ کے مصارف متعیّن ہیں تو ان کے سوا میں صرف کرنے کے لیے بے حاجتِ شرعی حیلہ کرانا جائز نہیں۔

مدارس کے لیے یہ رقوم جمع کرنے اور حیلۂ شرعی کر کے استعمال کرنے کی اجازت بوجہ ضرورتِ شرعی ہے۔ ساتھ ہی ان رقوم کے حق دار طلبہ اور مدرسین و ملازمین کی طرف سے ہر آن مطالبہ، مواخذہ اور احتجاج کا دباؤ بھی۔ اس لیے یہاں اجازت ہے اور بیت المال میں ضرورت اور دباؤ دونوں تقریباً مفقود ہیں اور دیگر مفاسد بھی ہیں اس لیے نہ بیت المال قائم کرنے کی اجازت ہے نہ اس کے لیے زکاۃ و صدقات واجبہ کی رقوم لینے دینے کی اجازت۔

ہاں! اگر عطیات کی رقوم سے رفاہی فنڈ قائم کیا جائے تو درج بالا مصارف میں ان کا استعمال مصارف بے جا میں استعمال نہ ہوگا اس لیے اگر غبن و خیانت کے خطرات سے امن ہو تو عطیات کا رفاہی فنڈ قائم کرنے کی اجازت ہے۔

☆☆☆

فیصلے

مسلم کالج و اسکول کے نام پر تحصیلِ زکاۃ

موضوع بحث یہ تھا کہ مسلم کالج اور اسکول کے لیے زکاۃ و صدقۂ واجبہ وصول کرنا اور حیلۂ شرعی کے بعد کالج اور اسکول کے مصارف میں صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین کی متفقہ راے یہ ہے کہ جائز نہیں؛ کیوں کہ زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کے مصارف منصوص ہیں ان ہی میں ان کا صَرف ہونا واجب ہے دوسری جگہ صَرف کرنے کے لیے حیلۂ شرعی کا جواز دینی شرعی ضرورت کی بنا پر ہے۔ مدارس اسلامیہ جو خالص دینی تعلیم اور دین کی بقا کے لیے قائم ہیں، وہ دین کی ضرورت کے تحت ہیں ان کی بقا کے لیے حیلۂ شرعی کا جواز ہے مگر یہ حیثیت ان کالجوں اور اسکولوں کو حاصل نہیں جن میں کوئی ایک مضمون دینیات کا رکھ لیا جاتا ہے یا وہ بھی نہیں ہوتا اور ان کا اصل مقصود دنیاوی تعلیم کا فروغ ہوتا ہے اس لیے ان کے لیے زکاۃ و صدقاتِ واجبہ کی رقوم کی تحصیل اور ان کے لیے حیلہ کرنا بھی جائز نہیں۔ مفصل دلائل مقالات میں مرقوم ہیں۔

ماخذ

● إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ؕ فَرِيْضَةً مِّنَ اللهِ ؕ وَاللهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ (١)

● فتاویٰ رضویہ میں ہے: ”مدارس دنیوی میں نہ دیں کہ وہ قربت نہیں۔“ (٢)

● الاشباہ والنظائر میں ہے: ”وحيلة التكفين بها التصدق على الفقير ثم هو يكفن، فيكون الثواب لهما كذا في تعمير المسجد.“

● اسی عبارت کے تحت حموی میں ہے:

”وكذلك جميع أبواب البر التي لا يتأتّى التمليك فيها كعمارة المسجد و بناء القناطير.“ (٣)

---

(١) القرآن الكريم، آيت: ٥٠، التوبة: ١٠.

(٢) فتاویٰ رضویہ، کتاب الاضحیہ، ج:٨، ص:٤٨٧، رضا اکیڈمی.

(٣)- الاشباه والنظائر، كتاب الحيل، الفصل الثالث في الزكاة، ج:٣، ص:٢٩٨.

کریڈٹ کارڈ کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

کریڈٹ کارڈ کا حکم

ترتیب: مولانا قمر الحسن مصباحی (ہوسٹن امریکہ)

روپے ساتھ رکھنے کے خطرات سے حفاظت نیز عوام کی سہولت کے لیے بینکوں نے جو طریقے ایجاد کیے ہیں ان میں ایک دل کش طریقہ کریڈٹ کارڈ کا بھی ہے۔ امریکہ میں اس کی عمومی شکل تو بینک سے لیے جانے والے قرض ہی کی طرح ہوتی ہے، مگر اس میں کچھ فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً بینک تو حاصل شدہ قرض پر شرحِ سود کے اعتبار سے ماہانہ اقساط مقرر کر دیتا ہے، اور قرض دار اس کو ادا کرتا رہتا ہے، مگر کریڈٹ کارڈ (Credit Card) میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ مثلاً سو ڈالر کا کوئی سامان کریڈٹ کارڈ سے خریدا گیا تو اس کی بل آنے پر وہ سو ڈالر مکمل ادا کر دے اور کسی بھی طرح سود سے بچ جائے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ بیورو والے ادائیگی میں آسانی پیدا کرنے کے لیے اصل رقم کو کئی حصوں میں بانٹ کر ماہانہ قسطوں کی شکل دے دیتے ہیں اور اس اصل رقم پر ایک مقررہ شرح سود کے مطابق سود وصول کرتے ہیں، مثلاً سو ڈالر اصل رقم ہے، اس کو دس حصوں میں بانٹ کر دس دس ڈالر کی ماہانہ اقساط مقرر کر دیں اور ایک مقررہ شرح سود کے مطابق اس پر سود لے کر ماہانہ قسط بارہ ڈالر ہوئی۔ اب اس سود کی بڑھتی ہوئی رقم کے ساتھ کریڈٹ بیرو اپنی رقم وصول کرتا ہے۔

ہندوستان میں بھی کریڈٹ کارڈ عام ہوتے جا رہے ہیں، یہاں کے طریقِ کار کی تفصیل جدید بینکاری اور اسلام کے ذریعہ حاصل کی جا سکتی ہے۔ اپنے طور پر بھی تحقیقات کر لیں۔

اب سوال یہ ہے کہ:

(۱) - کیا ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے؟

(۲) - اور بہر حال اس پر زکوۃ کیسے نکالی جائے؟

ان مسائل کے حل کے لیے کتاب ”جدید بینک کاری اور اسلام“ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

کریڈٹ کارڈ کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چودہویں فقہی سیمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے جن چار موضوعات کا انتخاب ہوا ان میں ایک موضوع "کریڈٹ کارڈ کا حکم" ہے۔

کریڈٹ کارڈ کا تعارف:- یہ بینک کے ذریعہ جاری شدہ ایک چھوٹا سا مطبوعہ کارڈ ہوتا ہے جسے دکھا کر اجازت یافتہ دُکان، آفس، ہوٹل وغیرہ سے ضرورت کے سامان، رہائش کی سہولتیں، ہوائی جہاز کے ٹکٹ وغیرہ حاصل کیے جاتے ہیں۔ جس دکان دار کو بینک کے ذریعہ کارڈ قبول کرنے کی منظوری حاصل ہوتی ہے اس کے پاس ایک مشین ہوتی ہے جس میں وہ کارڈ ڈال کر اس کی کاربن کاپی نکالتا ہے۔ (اس کارڈ میں ایک خانہ بنا ہوتا ہے جسے دستخط خریدار کا خانہ کہا جاتا ہے) دکان دار اس کارڈ کی کاربن کاپی نکال کر اس پر دستخط خریدار کے خانے میں کارڈ رکھنے والے شخص سے دستخط کراتا ہے۔ اور اسے بل کے ساتھ منسلک کر کے کارڈ جاری کرنے والے بینک کو بھیجتا ہے۔ بینک سے بذریعہ ڈرافٹ اسے رقم موصول ہو جاتی ہے۔ اب کارڈ ہولڈر کی ذمہ داری یہ ہوتی ہے کہ ایک ماہ کے اندر بل کی رقم نقد یا چیک کے ذریعہ بینک کو ادا کر دے۔ اگر ایک ماہ میں پوری ادائیگی نہ ہو سکے تو کم از کم بقایا رقم کا پانچ فی صد ضرور ادا کر دے۔ اس صورت میں باقی ۹۵ فی صد رقم کا سود ادا کرنا پڑتا ہے اور ساتھ ہی "سروس چارج" کے نام پر سو روپے جرمانہ بھی دینا پڑتا ہے۔

کارڈ کی سالانہ فیس جو ۷۵۰ یا ۱۱۰۰ روپے ہے، اس کے سوا ہے۔

اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ کارڈ جاری کرنے والے کو اس کے معاون بینکوں سے نقد روپے بھی بہ آسانی مل جاتے ہیں۔ البتہ اس پر ہر ماہ سود ادا کرنا پڑتا ہے۔

سامان وغیرہ کے اُدھار بل اور بینک سے نقد روپے لینے میں فرق یہ ہے کہ نقد روپے لینے پر بہر حال سود دینا پڑتا ہے اگرچہ اسے ایک ماہ کے اندر ہی ادا کر دیا جائے۔ لیکن ادھار خریداری کی صورت میں ایک ماہ کے اندر بل ادا کر دینے پر سود

نہیں دینا پڑے گا۔

کارڈ پر کیے جانے والے اخراجات لامحدود نہیں ہوتے، بلکہ بینک اپنی صواب دید کے مطابق اس کی ایک حد مقرر کر دیتا ہے، مثلاً پانچ ہزار روپے۔ یوں ہی کارڈ کے ذریعہ بینک سے جو روپے لیے جاتے ہیں اس کی بھی ایک حد مقرر ہوتی ہے، مثلاً دس ہزار روپے۔

کریڈٹ کارڈ سٹی بینک جاری کرتا ہے۔ لیکن یہ سہولت تقریباً حکومت کے ہر بینک سے یوں مل جاتی ہے کہ وہ ایک فارم پُر کر کے سٹی بینک کے پاس بھیجتا ہے اور سٹی بینک فارم بھیجنے والے بینک کی طرف سے درخواست دہندہ کے نام کارڈ جاری کر دیتا ہے جو اسے بینک سے وصول ہو جاتا ہے۔ یہ کارڈ بینک کی طرف سے اس شخص کے نام جاری کیا جاتا ہے جو بینک میں اچھی درآمد برآمد رکھتا ہو اور بینک کو اس کی مالی پوزیشن پر اعتماد ہو جائے۔ یعنی بینک اپنے ممبران کی مالی حالت کا ایک زمانے تک جائزہ لیتا ہے پھر جب اسے مکمل اعتماد ہو جاتا ہے کہ فلاں ممبر کو کریڈٹ کارڈ دینے سے بینک کو نقصان یا کسی طرح کی پریشانی نہیں ہوگی تو اسے کریڈٹ کارڈ حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے، پھر اس ممبر کی جانب سے درخواست دینے پر اس کے نام سے کارڈ جاری کر دیتا ہے۔ یہ کارڈ مالیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ درحقیقت اس کی مالیت کارڈ لینے والے کی مالی حالت اور معاشی پوزیشن پر دائر ہے۔

اس کارڈ کے کچھ فوائد ہیں۔ مثلاً بغیر رقم خریداری کی سہولت، فوری حصولِ قرض، بھاری رقموں کی منتقلی سے نجات، تجارتی معاملات میں طرفین کی سہولیات وغیرہ۔

اسی طرح اس کے نقصانات بھی ہیں: مثلاً سہولت کی وجہ سے بلا ضرورت خرید کے سبب بھاری قرضوں کا بوجھ، سود کی زد میں پڑنا، جرمانے کی زد میں پڑنا وغیرہ۔ (ماخوذ از جدید بینک کاری)

چوں کہ یہ ایک نئی چیز ہے جس کے بارے میں کتبِ فقہ میں صراحۃً کوئی حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کی تحقیق کے لیے علمائے کرام کی بارگاہ میں درج ذیل دو سوال پیش کیے گئے۔

(۱) کیا ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے؟

(۲) اور بہر حال اس پر زکاۃ کیسے نکالی جائے؟

یعنی اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ کارڈ کے ذریعہ حاصل کیا گیا قرض یا ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی باقی ہو تو وہ زکاۃ کیسے نکالے؟

ان سوالوں سے متعلق چونتیس مقالات موصول ہوئے جو ۲۷ صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کا مختصر جائزہ پیش خدمت ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

مذکورہ کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام کی چار قسم کی رائیں سامنے آئیں۔

[الف] — ایسے کارڈ کا حصول ناجائز و حرام ہے۔ بلا ضرورت و حاجت اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ یہ رائے ۲۵ حضرات کی ہے، جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

(۱) مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی، مئو (۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مئو (۴) مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی، امبیڈکر نگر (۶) مولانا محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی (۷) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۸) مولانا محمد محسن رضا بادی، دھرول، گجرات (۹) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، گجرات (۱۰) مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دھرول، گجرات (۱۱) مولانا دستگیر عالم مصباحی، اشرفیہ (۱۲) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۱۳) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۱۴) مولانا انفاس الحسن چشتی، کچھوچھ شریف (۱۵) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد (۱۶) مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۷) مولانا محمد اختر رضا مصباحی، اشرفیہ (۱۸) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۹) مولانا محمد نظام الدین قادری، جمداشاہی (۲۰) مولانا محمد اختر حسین قادری، جمداشاہی (۲۱) مولانا محمد نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۲۲) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، اشرفیہ (۲۳) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج (۲۴) مولانا بدر عالم مصباحی، اشرفیہ (۲۵) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، اشرفیہ۔

مندرجہ بالا حضرات فرماتے ہیں کہ قرض کی فراہمی کے لیے اس کارڈ کا حصول تو صراحۃً سود کی وجہ سے ناجائز و حرام ہے۔ اور خریداری کے لیے اس کا حصول مندرجہ ذیل شرطوں کی وجہ سے ناجائز ہے۔

[۱] رقم کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں ایک مقررہ شرح سود کے مطابق سود دینا پڑتا ہے۔

[۲] تاخیر کی صورت میں جرمانہ بھی بھرنا پڑتا ہے۔

اور سود اور جرمانہ دونوں ناجائز و حرام ہیں، جس کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں:

❊ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ.

❊ ارشادِ ربانی ہے: وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا.

❊ قرآن کریم میں ہے: اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ.

❊ حدیث شریف میں ہے:

لعن رسول اللہ ﷺ آکل الربٰو و موکله و کاتبه و شاهدیه و قال هم سواء. (۱)

❊ بدائع الصنائع میں ہے:

---

(۱) صحیح مسلم شریف، ج:۲، ص:۲۷، کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب الربا، مجلس برکات.

واما الذی یرجع الی نفس القرض فھو ان لا یکون فیه جر منفعة فان کان لم یجز نحو ما اذا افترضه دراھم غلة علی ان یرد علیه صحاحا او اقرضه و شرط شرطا له فیه منفعة لما روی عن رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم انه نھی عن قرض جر نفعا ولان الزیادة المشروطة تشبه الربٰو لانھا فضل لا یقبله عوض والتحرز عن حقیقة الربٰو و عن شبھة الربٰو واجب. (۱)

❋ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

سود لینا مطلقاً، عموماً، قطعاً سخت کبیرہ ہے اور سود دینا اگر بضرورتِ شرعی و مجبوری ہو تو جائز ہے۔ درِ مختار میں ہے: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربٰو. ہاں بلاضرورت جیسے بیٹی بیٹے کی شادی یا تجارت بڑھانا یا پکا مکان بنانے کے لیے سودی روپیہ لینا حرام ہے۔ (۲)

❋ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

ہاں اگر محض عذر شرعی کے لیے سودی قرض بقدر ضرورت لے تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کہ مواضعِ ضرورت کو شرع نے خود مستثنیٰ فرما دیا ہے۔ قال الله تعالیٰ **وَاتَّقُوْا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ** و قال الله تعالیٰ **لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا**. (۳)

❋ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

(غیر مسلم نے) مسلمان کو اگر سو روپے کا نوٹ قرض دیا اور شرط کر لی کہ مہینہ بھر بعد بارہ آنے یا ایک پیسہ زائد لوں گا تو حرام اور سود ہے: لأن کل قرض جر منفعة فھو ربٰو. (۴)

❋ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

اگر اس شرط پر قرض دیا کہ نفع لیں گے تو وہ نفع بربنائے قرض حرام ہوا۔ (۵)

❋ فتح القدیر میں جرمانے کے تعلق سے ہے:

یجوز التعزیر للسلطان باخذ المال، وعندھما و باقی الأئمة الثلاثة لا یجوز. (۶)

❋ بہارِ شریعت میں ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۵۸۲، کتاب القرض، برکاتِ رضا، پوربندر، گجرات.

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۹، ص:۱۰۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۰۵، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۵) فتاویٰ رضویہ، ج:۱۰، ص:۲۸۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۶) فتح القدیر، ج:۵، ص:۳۳۰، فصل فی التعذیر

تعزیر بالمال یعنی جرمانہ لینا جائز نہیں۔ ہاں اگر دیکھے کہ بغیر لیے باز نہ آئے گا تو وصول کر لے، پھر جب اس کام سے توبہ کرے، واپس دے دے۔(۱)

بعض حضرات یہاں مزید یہ بھی فرماتے ہیں:

"البتہ اگر کسی شخص کا عزمِ مصمم ہو کہ وہ ایک ماہ کے اندر بل کا دام ضرور ادا کر دے گا تو وہ سود دینے کی حرمت سے محفوظ رہے گا۔ مگر سود و جرمانہ کی ناجائز شرط قبول کرنے کا گناہ ضرور اس کے سر رہے گا، ہاں اگر وقتِ معاہدہ وہ صراحت کر دے کہ میں ایک ماہ کے اندر بل کا دام ادا کرتا رہوں گا اور سود و جرمانہ کی شرط مجھے منظور نہیں اور ساتھ ہی وہ اس پر کاربند رہے نیز کارڈ پر بینک سے روپیہ نہ لے تو ناجائز شروط و فعل کے گناہ سے محفوظ رہے گا۔ مگر ان شرائط کی پابندی عوام سے نہایت مشکل ہے، تجربہ شاہد ہے کہ وہ شرطوں کو پس پشت ڈال دیتے ہیں اور حرام کے یوں مرتکب ہو جاتے ہیں جیسے اس کی کھلی آزادی دے دی گئی ہو۔ اس لیے حکم شرع یہی ہے کہ مسلمان ہرگز ہرگز کریڈٹ کارڈ کے قریب نہ جائیں۔

اپنی رائے میں اس تفصیل کا اضافہ کرنے والے مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

(۱) حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ، اشرفیہ (۲) مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۳) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، گھوسی (۵) مولانا ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج (۶) مولانا محمد اختر حسین قادری، جمدا شاہی (۷) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، جمدا شاہی (۸) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۹) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ۔

مولانا محسن ہادی اور ان کے شرکاے مضمون عوام کے لیے تو عدم جواز ہی کا حکم بیان فرماتے ہیں، مگر خواص کو اس شرط کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ وہ شرائطِ جواز کے پابند رہیں۔

مولانا شمشاد صاحب فرماتے ہیں: "البتہ اگر معاہدے کے وقت کریڈٹ کارڈ ہولڈر یہ کہہ دے کہ میں اس رقم کو مقررہ وقت کے اندر واپس کر دوں گا تو جائز ہے۔"

مولانا دستگیر عالم مصباحی فرماتے ہیں کہ کسی کو ظن غالب ملحق بہ یقین ہو کہ وہ مدت کے اندر رقم ادا کر دے گا تو اس کے لیے حکمِ جواز ہو سکتا ہے لیکن چوں کہ سود اور جرمانے کی شرط کو قبول کر کے اس پر دستخط کیے بغیر کارڈ کا حصول ممکن نہیں لہٰذا اس ناجائز شرط کو قبول کرنے کے گناہ سے نہیں بچ سکتا، نیز اس کارڈ سے خریدی گئی چیزیں عام ریٹ سے مہنگی ہوتی ہیں، لہٰذا ذرا سی سہولت کے لیے ناحق اپنا مال ضائع کرنا ہوا۔

مولانا عالمگیر صاحب فرماتے ہیں: البتہ معاہدے کے وقت کریڈٹ کارڈ ہولڈر اگر زبانی یہ کہہ دے کہ میں اس رقم کو مقررہ وقت کے اندر ہی واپس کر دوں گا اور اس کا عزمِ مصمم رکھے اور سود نہ دینے کی صراحت کر دے تو جائز ہے۔

[ب] — اگر سود کی نوبت نہ آنے دینے کا عزمِ مصمم رکھے اور صراحت کر دے کہ ہمیں شرطِ سود تسلیم نہیں تو مذکورہ

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ ۹، ص: ۱۱۵

کارڈ کا حصول خریداری کے لیے جائز ہے۔ یہ رائے مندرجہ ذیل تین حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۲) مولانا محمد رضوان قادری مصباحی، اشرفیہ (۳) راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ۔

❊ مولانا محمد انور نظامی لکھتے ہیں:

اگر عزمِ مصمم ہو کہ مدت کے اندر رقم جمع کر دے گا تو کارڈ سے خریداری کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے ساتھ سود اور جرمانے کی شرط لگی ہوئی ہے، کہ اس شرط کا عزمِ مصمم اور مالی حالت کی بہتری کے سبب کوئی اثر نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ زندگی بیمہ میں بیمہ ہولڈر کو ظن غالب ہو کہ تین سال کی مقررہ قسطیں مدت مقررہ یا موسّعہ میں ادا کر لے گا تو اس کے لیے جائز ہے۔ البتہ تاخیر کرنے کی وجہ سے سود کی آلائشوں میں گرفتار ہو گیا تو گنہگار ہوگا۔ (ملخصًا)

❊ مولانا محمد رضوان قادری لکھتے ہیں:

ہاں اگر کارڈ حاصل کرنے والا معاہدے پر خانہ پری کے لیے دستخط کر دے لیکن مدت کے اندر رقم جمع کرنے اور نقد قرض نہ لینے کا عزم مصمم رکھے اور اسی پر کاربند رہے۔ اور اگر سود اور جرمانہ کی شرط سے صراحۃً انکار کی صورت میں کارڈ کا حصول ممنوع نہ ہو تو صراحۃً انکار کرے ورنہ کم از کم انھیں دل میں برا جانے تو ان صورتوں میں شرعی قباحتوں سے حفاظت کے ساتھ کارڈ کی دستیابی ہو سکتی ہے۔ دل میں برا جاننے کا شرعاً اعتبار ہونا چاہیے۔ جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے اس سوال و جواب سے مفہوم ہوتا ہے:

”کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس بارے میں کہ اس ملک میں اہلِ ہنود سے بیاج لینا جائز ہے یا نہیں، الخ؟“ اس کے جواب میں ارشاد فرمایا ” سود مطلقاً حرام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ” وَحَرَّمَ الرِّبٰو “ ہاں جو مال غیر مسلم سے کہ نہ ذمی ہو نہ مستامن بغیر اپنی طرف سے کسی غدر اور بدعہدی کے ملے اگرچہ عقود فاسدہ کے نام سے اسے اسی نیت سے نہ نیت ربا وغیرہ محرمات سے لینا جائز ہے۔ اگرچہ وہ دینے والا کچھ کہے یا سمجھے کہ اس کے لیے اس کی نیت معتبر ہے نہ دوسرے کی لکل امرئٍ مانوی.“[۱]

اور وہ رسمی دستخط جس کا ظاہر ان شرطوں کی منظوری ہے، اسے درجۂ عفو میں ہونا چاہیے۔ (ملخصًا)

❊ راقم السطور نے لکھا ہے:

عموماً تاجر حضرات کو قرض کی حاجت پڑتی رہتی ہے اور قرض آج کل سود ہی کے ذریعہ دستیاب ہوتا ہے۔ اب اپنی ترقی کے لیے اور تکمیلِ حاجت کے لیے سودی قرض لے یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ضرورت پوری کر کے مدت کے اندر رقم جمع کر دے اور سود کی ادائیگی سے بچا رہے۔ ہاں ایسی صورت میں سود و جرمانے کی شرط تسلیم کرنا لازم آئے گا۔ اس کا دو جواب دیا جا سکتا ہے:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۹۲، رضا اکیڈمی، ممبئی

[١] معاہدے کے وقت ہی ان شرائط سے بے زاری کا اظہار کر دے۔

[٢] اور اس شرط کو مجبوراً مان بھی لے تو قرض لینے کی صورت میں سود دینا یقینی ہے، جب کہ یہاں صرف شرط سود مجبوراً تسلیم کرنا لازم آتا ہے، جب کہ سود و جرمانہ نہ دینے کا عزم مصمم ہے

ان دونوں صورتوں میں آسانی یہی ہے کہ شرطِ سود کو محض تسلیم کیا جائے۔ فقہ کا مسلمہ اصول ہے:

من ابتلى ببليتين وهما متساو يتان ياخذ بايتهما شاء و ان اختلفا يختار اهونهما. (١)

[ج]— غیر ذمی و مستامن کافر کے ساتھ کریڈٹ کارڈ کا استعمال جائز ہے، جب کہ نفعِ مسلم ملحوظ ہو۔

یہ نظریہ مندرجہ ذیل پانچ علمائے کرام کا ہے:

(١) مفتی محمد معراج القادری، اشرفیہ (٢) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (٣) مولانا عبد السلام مصباحی، بلرام پور (٤) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف (٥) حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب، جامعہ نعیمیہ، مراد آباد۔

ان حضرات کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں:

❁ طحطاوی میں ہے:

والربا اعم من ذلك إذ يشمل ما اذا كان الدرهمان من جهة المسلم أو من جهة الكافر وجواب المسئلة بالحل عام فى الوجهين– منح عن الفتح – وقد تقدم ان شرط الربا عصمة البدلين جميعا.

❁ رد المختار میں ہے:

وقيد به لأنه لو دخل فى دارنا بامان فباع منه مسلم درهما بدرهمين لا يجوز اتفاقا. (٢)

عصمت بدلین وہ شرط لازمی ہے کہ دار الحرب میں کسی نے اسلام قبول کیا اور ابھی ہجرت نہ کی تو اس سے بھی اس قسم کا عقد ربا نہ ہوگا۔

❁ در مختار میں ہے:

و حكم من اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كحربى فللمسلم الربو معه خلافا لهما لان ماله غير معصوم. (٣)

❁ در مختار میں ہے:

و منه يعلم حكم من اسلما ثمه ولم يهاجرا لا يتحقق الربو بينهما ايضا كما في النهر عن الكرمانى. (٤)

❁ در مختار میں ہے:

---

(١) الاشباه والنظائر، ص:١١٢

(٢) رد المحتار، ج:٧، ص:٤٢٣، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣) در مختار، ج:٧، ص:٤٢٣، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) در مختار، ج:٧، ص:٤٢٣، كتاب البيوع، باب الربا، دار الكتب العلمية، بيروت.

و لا بین حربی و مسلم ثمه لان ماله ثمه مباح.(۱)

اس کے تحت فتح القدیر کے حوالہ سے شامی میں ہے:

لا یخفی ان هذا التعلیل انما یقتضی حل مباشرة العقد اذا کانت الزیادة ینالها المسلم.(۲)

❊ بدائع الصنائع میں ہے:

و اما شرائط جریان الربٰو فمنها ان یکون البدلان معصومین فان کان احدهما غیر معصوم لا یتحقق الربٰو.(۳)

❊ فتح القدیر کے حوالے سے رد المحتار میں ہے:

والظاهر ان الاباحة تفید نیل المسلم الزیادة وقد التزم الاصحاب فی الدرس ان مرادهم من حل الربٰو والقمار ما اذا حصلت الزیادة للمسلم نظرا إلی العلة و إن کان إطلاق الجواب خلافه.(۴)

حضرت مفتی محمد ایوب نعیمی صاحب فرماتے ہیں:

”رہا بینک کا اس پر نفع حاصل کرنا تو حربیوں سے عقودِ فاسدہ حرام نہیں، نہ زائد رقم پر ربا کا اطلاق ہوگا۔ لینا تو اس کا متفق علیہ ہے، البتہ دینے میں کچھ حضرات فقہا کو کلام ہے، مگر حالاتِ زمانہ مقتضی جواز ہیں۔“

ان حضرات میں کچھ جزوی اختلاف بھی ہے، مثلاً مولانا شمس الہدیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”کریڈٹ کارڈ کی وہ صورت بھی جائز ہوگی جس میں حاملِ کارڈ کا اکاؤنٹ بینک میں موجود رہتا ہے اور خرید کردہ سامان اور سروس چارج کی مجموعی رقم فوری طور پر اس کے کھاتہ سے کٹ جاتی ہے۔“

[د]— اگر سود نہ دینا پڑے تو ایسے کارڈ کا حصول جائز ہے۔

یہ نظریہ صرف ایک فاضل یعنی مفتی حبیب اللہ نعیمی، بلرام پور کا ہے۔ لکھتے ہیں:

”اس وضاحت سے ثابت ہوتا ہے کہ کارڈ حاصل کرنے پر ہر حال میں سود لازم نہیں۔ اس لیے جن صورتوں میں سود دینا پڑے وہ حرام ہیں اور جن صورتوں میں سود سے بچت ہو، اس کو جائز ہونا چاہیے۔“

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

سوال نمبر (۲) — اور بہر حال اس [کریڈٹ کارڈ] پر زکاۃ کیسے نکالی جائے؟

اس سوال کے جواب میں چار نظریات سامنے آئے۔

---

(۱) در مختار، ج:۷، ص:۴۲۲، ۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۲) رد المحتار، ج:۷، ص:۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیة، بیروت.

(۳) بدائع الصنائع، ج:۵، ص:۲۸۵، کتاب البیوع، شرائط جریان الربا، برکات رضا پور بندر، گجرات.

(۴) رد المحتار، ج:۷، ص:۴۲۳، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیة، بیروت.

[الف]— ماہانہ اقساط وضع کرکے باقی مالِ نصاب پر زکاۃ واجب ہوگی۔

یہ نظریہ مندرجہ ذیل دو علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، جودھ پور (۲) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی۔

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

❁ فتح القدیر میں ہے:

ولو كان عليه مهر لإمرأته وهو لا يريد ادائه لا يجعل ما نعامن الزكاة ذكره فى التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا. (۱)

❁ بہارِ شریعت میں ہے:

جو دین میعادی ہو وہ مذہبِ صحیح میں وجوبِ زکاۃ کا مانع نہیں۔ (۲)

[ب]— سالانہ اقساط وضع کرکے باقی مالِ نصاب پر زکاۃ ادا کی جائے گی۔

یہ راے مندرجہ ذیل تین علماے کرام کی ہے:

(۱) مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، اشرفیہ (۲) مولانا رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف (۳) مولانا عبد السلام مصباحی، بلرام پور۔

مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی مذکورہ دونوں نظریات اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اس کی ادائیگی طویل میعاد تک قسطوں میں منقسم ہو تو صرف سالانہ یا ماہانہ قسطوں کو ہی نصاب سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔

[ج] — کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ جتنی رقم کی اشیا خریدی گئی ہیں، اتنی رقم کو پورے سرمائے سے وضع کرکے بقیہ مال کی زکاۃ دی جائے۔

یہ راے مندرجہ ذیل ۱۶ علماے کرام کی ہے۔

(۱) مولانا ابرار احمد اعظمی، امبیڈکر نگر (۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۳) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ (۴) مولانا ساجد علی مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا محمد صادق مصباحی، اشرفیہ (۶) مولانا محمد انفاس الحسن چشتی، کچھوچھہ شریف (۷) مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد (۸) مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۹) راقم سطور محمد عرفان عالم مصباحی، اشرفیہ (۱۰) مولانا محمد اختر رضا مصباحی، اشرفیہ (۱۱) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۲) مولانا محمد اختر حسین قادری، جمداشاہی (۱۳) مولانا محمد نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ (۱۴) مولانا صدر الوریٰ مصباحی، اشرفیہ (۱۵) مولانا محمد رضوان قادری، اشرفیہ (۱۶) مولانا صاحب علی مصباحی، مہراج گنج۔

---

(۱) فتح القدیر، ج:۲، ص:۱۷۳

(۲) بہارِ شریعت، حصہ:۵، ص:۱۴

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

❁ فتاویٰ عالم گیری میں شرائط وجوب زکاۃ کے تحت ہے:

منها الفراغ عن الدين قال اصحابنا رحمهم الله تعالىٰ كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكاة سواء كان الدين للعباد كالقرض وثمن المبيع وضمان المتلفات وارش الجراحة وسواء كان الدين من النقود او المكيل او الموزون او الثياب او الحيوان وجب بخلع او صلح عن دم عمد و هو حال او موجل او لله تعالىٰ كدين الزكاة. (۱)

❁ فتاویٰ رضویہ، ج:۴، ص:۴۶۵ کے حاشیہ میں ہے:

اور یاد رکھنا چاہیے کہ قرض جسے لوگ دست گرداں کہتے ہیں، شرعاً ہمیشہ معجّل ہوتا ہے اگرچہ ہزار عہد و پیمان و وثیقہ و تمسک کے ذریعہ اس میں میعاد قرار پائی ہو کہ اتنی مدت کے بعد دیا جائے گا، اس سے پہلے اختیارِ مطالبہ نہ ہوگا اور اگر مطالبہ کرے تو باطل و نامسموع ہو وغیرہ وغیرہ ہزار شرطیں اس قسم کی کرلی ہوں تو وہ سب باطل ہیں اور قرض دہندہ کو ہر وقت اختیار مطالبہ ہے لانه تبرع و لا جبر على المتبرع وقد نص فى الاشباه والدر وغيرهما انه لا يصح تاجيل القرض.

❁ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

مالِ تجارت جب تک خود یا دوسرے مالِ زکاۃ سے مل کر قدرِ نصاب اور حاجتِ اصلیہ مثل دین زکاۃ وغیرہ سے فاضل رہے گا، ہر سال اس پر تازہ زکاۃ واجب ہوگی۔ (۲)

❁ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

دینِ عبد (یعنی بندوں میں جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہو، اگرچہ دین حقیقۃً اللہ عزوجل کا ہو جیسے دین زکاۃ جس کا حق مطالبہ بادشاہِ اسلام اعزاللہ نصرہ کو ہے) انسان کے حوائج اصلیہ سے ہے ایسا دین جس قدر ہوگا اتنا مال مشغول بحاجت اصلیہ قرار دے کر کالعدم ٹھہرے گا اور باقی پر زکاۃ واجب ہوگی اگر بقدر نصاب ہو۔ (۳)

اس کے علاوہ بعض علمائے کرام نے ایسی ہی عبارتوں کو بدائع، تاتارخانیہ اور قاضی خان کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

[د] —کریڈٹ کارڈ کے دین کو مطلقاً وضع نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال پر زکاۃ واجب ہوگی اگر الگ سے کوئی دین نہ ہو۔ یہ نظریہ مندرجہ ذیل تین علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا محمد محسن رضا بادی، گجرات (۲) مولانا محمد محمود اختر مصباحی، گجرات (۳) مولانا محمد کونین نوری مصباحی، گجرات۔

---

(۱) فتاویٰ عالم گیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

(۲) فتاویٰ رضو یہ، ج:٤، ص:٤٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) فتاویٰ رضو یہ، ج:٤، ص:٤٠٥، رضا اکیڈمی، ممبئی

یہ حضرات لکھتے ہیں:

"اور جب بلا ضرورت و حاجت ایسا کریڈٹ کارڈ حاصل کرنا ہی گناہ ہے تو پھر اس سے قرض لی ہوئی رقم یا خریدے ہوئے سامان کی قیمت منع زکاۃ میں موثر نہ ہوگی۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ۔ اب درج ذیل امور تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور

(۱) کریڈٹ کارڈ کے سلسلے میں (ملک یا بیرون ملک) ضرورت و حاجت کا تحقق ہو چکا ہے یا نہیں؟

(۲) ضرورت و حاجت کے عدم تحقق کی صورت میں صرف حربی حکومتوں یا بینکوں کا جاری کردہ کارڈ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں۔

(۳) حکومت و بینک حربی ہوں یا اسلامی، بہر صورت اگر کارڈ حاصل کرنے والا صراحت کر دے کہ مجھے سود و جرمانے کی شرط منظور نہیں اور اس کی نوبت نہ آنے دینے کا عزم مصمم رکھے تو اس صورت میں کارڈ حاصل کرنے کی اجازت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یہ اجازت صرف خواص کے لیے ہوگی یا عوام و خواص ہر ایک کو عام رہے گی۔

(۴) جن صورتوں میں صرف شرائط سود کو تسلیم کرنا لازم آئے، سود نہ دینا پڑے، ان کے لیے کیا حکم ہوگا؟ زکاۃ کس طرح نکالے؟

(۵) اگر کارڈ ہولڈر کے ذمہ کارڈ کے ذریعہ حاصل کیا گیا قرض یا ادھار خریداری کی رقم کی ادائیگی باقی ہو تو۔

[الف] سالانہ اقساط وضع کر کے زکاۃ نکالی جائے؟

[ب] ماہانہ اقساط کا لحاظ کیا جائے؟

[ج] حولانِ حول کے وقت جس قدر دین ہو سب کا لحاظ کیا جائے؟

[د] ایسے دیون کا کچھ لحاظ ہی نہ کیا جائے؟

☆☆☆

فیصلے

کریڈٹ کارڈ کا حکم

کریڈٹ کارڈ لینے اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنے پر بحث ہوئی اور درج ذیل امور باتفاق آرا طے ہوئے۔

(۱) کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ قرض لینے کی صورت میں اصل رقم کی واپسی کے ساتھ اضافی رقم بنام سود دینا لازم ہے اس لیے کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ قرض لینا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں! اجازت کی ایک صورت ہے وہ یہ کہ قرض لینے کے باعث کارڈ ہولڈر کے لیے انکم ٹیکس دینے سے بچت ہو اور یہ بچت سود میں دی جانے والی رقم سے زیادہ ہو۔

(۲) کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ سامان خریدنے میں قیمت کی ادائیگی بینک کر دیتا ہے پھر وہ رقم کارڈ ہولڈر سے لیتا ہے اور واپسی رقم کے لیے ایک مدت مثلاً تیس دن ایسی رکھتا ہے جس کے اندر کارڈ ہولڈر رقم بینک کو دے دے تو اصل رقم پر اسے کوئی زیادتی نہیں دینی ہے۔ اور اگر اس مدت سے زیادہ دنوں میں دے تو بھی پانچ فیصد (یا کچھ کم و بیش) فوراً اسے دینا ہے بقیہ پنچانوے فیصد کی ادائیگی پر اسے اضافی رقم اور جرمانہ دینا ہوگا۔

اگر کارڈ لینے والا یہ عزم رکھتا ہے کہ غیر سودی واپسی کی مدت مقررہ کے اندر وہ بینک کی رقم دے دے گا اور اسی کو عملی شکل بھی دیتا ہے تو اس پابندی کے ساتھ کارڈ لینا اور اس کے ذریعہ معاملہ کرنا درست اور جائز ہے۔ اور اگر زیادہ دنوں میں زائد رقم کے ساتھ ادائیگی کرنا چاہتا ہے یا اسے عمل میں لاتا ہے تو یہ صورت ناجائز ہے۔

[اسی طرح اگر اُدھار خریداری کی کوئی ایسی صورت قرار پاتی ہے جس میں بل کی ادائیگی بغیر سود کے نہ ہو تو یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ (مرتب غفرلہ)]

(۳) اس بارے میں یہ سوال زیر بحث آیا کہ کریڈٹ کارڈ لینے کے وقت یہ معاہدہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ اگر کارڈ ہولڈر خریداری کرے اور مقررہ مدت (مثلاً تیس دن) کے اندر بینک کا دَین ادا کر دے تو اسے کوئی زائد رقم نہ دینی ہوگی اور اگر ادائیگی اس مدت سے زیادہ ٹال دی تو اسے ایک مقررہ شرح کے حساب سے زائد رقم بھی دینی ہوگی۔ کارڈ لینے والا اس

شرط کو قبول کرتا ہے جب کہ اس شرط کی ایک شق جائز و درست ہے اور دوسری شق درست نہیں بلکہ شرط فاسد ہے تو کارڈ لینے والا اسے قبول کر کے گنہ گار ہوگا یا نہیں؟ جب کہ اس کا عزم یہ ہے کہ میرا عمل صرف پہلی شق (مقررہ مدت کے اندر اصل رقم ادا کر دینے) پر ہوگا۔

بحث و تمحیص کے بعد اس حل پر اتفاق ہوا کہ چوں کہ اصل گناہ زائد رقم دینا ہے اس کی وجہ سے اس کی شرط قبول کرنا بھی گناہ ہوتا ہے لیکن یہاں اس کے ساتھ ایک شرط ایسی بھی ہے جو زائد رقم دینے سے خالی ہے اور عاقد کا عزم اسی پر عمل کا بھی ہے اور فی الواقع اسی پر اس کا عمل بھی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اسے سقوطِ خطرِ طریق وغیرہ کا فائدہ بھی حاصل ہو رہا ہے اس لیے خلاف عزم، محض یہ لفظی یا تحریری شرط گناہ نہیں۔

(۴) کسی مسلم کارڈ ہولڈر اور مسلم بینک کے درمیان مالی جرمانہ اور سود کے ساتھ مشروط معاملہ جائز نہیں اور جو مسلم بینک اس طرح کی شرط عائد کرتے اور اس پر عمل کرتے ہیں انھیں ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ ایسی ناجائز شرطیں ختم کر کے صرف جائز بنیادوں پر اپنا لین دین کریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

☆☆☆

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم *حامداً و مصلیاً و مسلماً

سفرا و محصلین سے کمیشن پر چندہ کرانا جائز ہے یا ناجائز؟

حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ناجائز قرار دیتے تھے۔ آپ کا ایک مصدقہ فتویٰ خود راقم الحروف نے دیکھا ہے اور حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور حضرت بحر العلوم مدظلہ العالی سے سنا بھی ہے۔حضرت علامہ و مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب دام ظلہ العالی سے ان کے قیام براؤں شریف کے زمانے میں راقم الحروف نے اس سلسلے میں دریافت کیا تھا تو انھوں نے حضور مفتیِ اعظم علیہ الرحمۃ کا یہی موقف بتایا، نیز اپنے لکھے ہوئے فتوے کا عکس دیا جس پر حضرت کی تصدیق تھی۔حضرت بحر العلوم کا مزید بیان ہے کہ:

''خیال ایسا آتا ہے کہ حضرت مولانا غلام یزدانی صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کمیشن کی حلت کا سبب ضرورت شرعیہ کو قرار دیا تھا لیکن حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمۃ کا فرمانا یہ تھا کہ ضرورت شرعیہ متحقق نہیں اور اس کے ثبوت میں خود اپنے مدرسہ کو پیش فرماتے تھے کہ یہاں بغیر کمیشن کے ہی وصولی چندہ متحقق ہے۔''

حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی کئی دفعہ یہ بیان فرمایا کہ حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے تھے کہ ضرورت متحقق نہیں ہے اور ثبوت میں اپنے مدرسہ مظہر الاسلام کو پیش فرماتے اور عدم جواز کی وجہ یہ بتاتے کہ کمیشن ''قفیز طحان'' کے حکم میں ہے۔

مگر آج حالات پہلے کی بہ نسبت بہت بدل چکے ہیں۔اب اگر کمیشن پر چندہ کا دروازہ بند کر دیا جائے تو مدارس موت

وحیات کی کشمکش میں مبتلا ہوسکتے ہیں یا پھر اساتذہ، طلبہ، درجات، شعبہ جات اور دوسرے عملہ کی تعداد بہت محدود کرنی پڑے گی۔ خود حضرت مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے عہد میں بھی کچھ علما کو ضرورت کے تحقق کا احساس ہونے لگا تھا۔ اور اب تو عام طور پر مدارس اس میں مبتلا بھی ہو چکے ہیں۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ آج کے بدلے ہوئے حالات میں ایک بار پھر اس مسئلے پر غور کر لیا جائے۔ درج ذیل سوالات کی روشنی میں مسئلے کی تنقیح ہو سکتی ہے۔

(۱) کمیشن پر چندے کا یہ معاملہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے اور سفرا کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) کیا آج کے دور میں ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر چندے کے کمیشن میں "قفیز طحان" مباح ہو جائے؟

(۳) اور کیا بہر حال یہاں اس امر کی گنجائش ہے کہ اگر بہ وقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو اجارہ جائز ہو جائے گو کہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے یا بعد حیلہ شرعیہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقم سے یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے یا ان کے سوا کسی اور رقم سے دی جائے؟

(۴-الف) اگر قاضی شریعت یا اعلم علمائے بلد دیانت دار محصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو کیا وہ "عامل شرعی" ہوں گے جو مصارف زکاۃ سے ہیں؟

(ب) اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال نمبر ۱-۲ کے مطابق کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا؟

(۵) اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیہ سے کچھ رقوم اپنے طور پر خرچ کر لے تو کیا زکاۃ ادا ہو جائے گی؟ اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے؟

ایک ضروری گذارش:

تنقیح و تحقیق کی سہولت کے لیے سوال نامے کے ساتھ اس موضوع سے متعلق ایک مضمون بھی حاضرِ خدمت ہے، اگر اس میں درج احکام، جزئیات، تنقیح، توجیہ، حل میں سے کسی سے آپ کو اختلاف ہے تو اسے اپنی دلیل کے ساتھ مفصل ذکر کریں، یا کوئی مقام تشنہ، یا تنقیح طلب ہے تو تفصیل و تنقیح فرمائیں اور جن امور سے اتفاق ہو انھیں اختصار کے ساتھ اپنے جوابات میں ذکر فرما دیں، بحث کی حاجت نہیں اور مضمون میں درج جزئیات کی طرف صرف اشارہ کافی ہے۔

محمد نظام الدین رضوی

خادم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ* والصّلاۃ والسّلام علیٰ عبادہٖ الّذین اصطفیٰ* وحبیبہٖ اجتبیٰ، وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ نجوم الھدیٰ* وکُلّ من اھتدیٰ*

سفرا و محصّلین کے ذریعہ زکاۃ وصدقات اور عطیات کی وصولی پر جو معاوضہ دیا جاتا ہے، وہ شرعی نقطۂ نظر سے اجرت ہے اور مدارس و سفرا کے درمیان اس کے لیے جو معاہدہ ہوتا ہے وہ عقد اجارہ ہے۔ کیوں کہ اجارے میں:

(۱) یا تو کسی کے مکان، دُکان، زمین، سامان وغیرہ سے نفع اٹھانے کا کرایہ دیا جاتا ہے۔

(۲) یا کوئی کام کرنے، کرانے پر مزدوری دی جاتی ہے — اور دونوں پر ہی اجارے کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں چندہ کرنے پر سفیر کو مزدوری دی جاتی ہے، اس لیے یہ بھی اجارہ ہوا، یہ الگ بات ہے کہ یہ اجارہ کی نوعِ دوم سے ہے۔

فتاویٰ ہندیہ کتاب الاجارۃ میں ہے:

"انها نوعان، نوعٌ: يرد على منافع الأعيان كاستئجار الدّور والأراضی والدّوابّ وما أشبه ذلك.

ونوع: يرد على العمل كاستئجار المحترفين للأعمال كالقصارة والخياطة والكتابة وما أشبه ذلك. كذا فی المحيط." (۱)

اجارہ کی دو قسمیں ہیں: ایک: وہ اجارہ جو چیزوں سے نفع اٹھانے کا ہوتا ہے۔ جیسے مکان، زمین، چوپایے اور ان جیسی دوسری چیزوں کو کرایے پر لینا۔

دوسرے: وہ اجارہ جو کام کرنے کا ہوتا ہے۔ جیسے دُھلائی، سلائی، کتابت اور ان جیسے دوسرے کاموں کے پیشہ وروں کو اجرت پر رکھنا۔ ایسا ہی "محیط" میں ہے۔ (م ساجد)

ہدایہ میں ہے:

"وربما يقال: الاجارة قديكون عقدًا علیٰ العمل كاستئجار القصّار والخياط، ولابدأن يكون العمل معلومًا، وذلك فی الأجير المشترك وقديكون عقدًا على المنفعة كما فی أجير الوَحْدِ. ولابدّ من بيان الوقت اھ."(۲)

اجارہ کی تقسیم اس طرح بھی کی جاتی ہے کہ اجارہ کبھی عمل (کام) کا ہوتا ہے۔ جیسے دھوبی اور درزی کو اجرت پر رکھنا۔ اس اجارہ میں عمل کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور یہ صورت "اجیر مشترک" میں ہوتی ہے۔ اور اجارہ کبھی منفعت کا ہوتا ہے۔ یہ صورت "اجیر خاص" میں ہوتی ہے۔ اس میں وقت کا بیان ضروری ہے۔ (م ساجد)

---

(۱) الفتاویٰ الهندية، ص: ٤١١، ج: ٤، الباب الأول في تفسير الإجارة و بيان انواعها

(۲) هدايه، ج:۳، ص:۲۷۸، كتاب الإجارات قبيل "باب الأجر متىٰ يستحق، مجلس بركات

کسی عوض پر کام کرنے والے کو ''اجیر'' اور عوض کو ''اجرت'' کہا جاتا ہے۔ فتاویٰ رضویہ، بہار شریعت اور دوسری کتب فقہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اجیر دو طرح کے ہوتے ہیں:

ایک: تو وہ جو کسی خاص فرد، فرم یا ادارے کا پابند ہوتا ہے اور اس کے لیے ڈیوٹی کا وقت بھی مقرر ہوتا ہے کہ یہ اس وقت میں دوسرے کا کام نہیں کر سکتا۔ اسے عام بول چال میں ''تنخواہ دار ملازم'' کہتے ہیں اور عرف شرع میں اسے ''اجیر خاص'' کہا جاتا ہے۔ یعنی خاص شخص کا مزدور جس سے ڈیوٹی کے وقت میں بس وہی کام لے سکتا ہے۔

دوسرا: وہ اجیر جو کسی ایک فرد، فرم یا ادارے کا پابند نہیں ہوتا کہ کسی وقت مقرر میں یہ اسی کا کام کرے، بلکہ اسے دوسرے کا کام کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ یہ کام کرنے کے حساب سے مزدوری پاتا ہے کہ جتنا کام کرے گا، اسی کے حساب سے مزدوری پائے گا۔ کام زیادہ ہوگا تو مزدوری بھی زیادہ ہوگی اور کام کم ہوگا تو مزدوری بھی کم ہوگی۔ جیسے درزی، دھوبی، حجام، کاتب، ملاح، دلال، کمیشن ایجنٹ وغیرہ اسی طرح کے اجیر یا مزدور ہیں۔ ایسے اجیر کو فقہ کی اصطلاح میں ''اجیر مشترک'' کہا جاتا ہے کہ وہ بہ طور اشتراک سب کا مزدور ہو سکتا ہے، جو چاہے اس سے کام کرالے۔

یہ صرف کام کرنے پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے جب کہ اجیر خاص کام نہ ہونے کی صورت میں صرف ڈیوٹی پر حاضر رہنے کے سبب بھی اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔

در مختار میں ہے:

''الأجراء علیٰ ضربین: مشترك وخاص فالأول: من يعمل لالواحد كالخياط ونحوہٖ أو يعمل له عملاً غير موقت كان استاجره للخياطة فی بيته غير مقيّدة بمدة كان أجيراً مشتركًا وإن لم يعمل لغيره ... ولا يستحق المشترك الأجر حتى يعمل كالقصّار ونحوہٖ كفتال وحمال ودلال وملاح ... والثانی: وهو الأجير الخاص، و يسمی ''أجير واحد'' وهو من يعمل لواحدٍ عملاً موقتًا بالتخصيص و يستحق الأجر بتسليم نفسهٖ فی المدة وان لم يعمل كمن استوجر شهرًا للخدمة أوشهرًا لرعی الغنم المسمی بأجر مسمی.اھ.'' (۱)

اجیر دو قسم کے ہیں: مشترک اور خاص۔ **''اجیر مشترک''** وہ ہے جو ایک ہی شخص کے لیے کام نہ کرے۔ جیسے درزی وغیرہ یا ایک ہی شخص کے لیے کام کرے لیکن اس کام میں وقت کی پابندی نہ ہو مثلاً۔ کوئی درزی کو کپڑا سینے کے لیے اپنے گھر رکھے اور اس کے لیے وقت کی پابندی نہ ہو تو وہ ''اجیر مشترک'' ہے اگرچہ دوسرے کا کام نہ کرے...... اجیر مشترک کام پورا کر لینے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوگا۔ جیسے دھوبی، رسی بٹنے والا، قلی، دلال اور ملاح وغیرہ۔

دوسری قسم: ''اجیر خاص'' ہے۔ اس کو ''اجیر واحد'' بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ اجیر ہے جو ایک شخص کا کام کرے اور اس

---

(۱) درِ مختار، ص: ۸۷، ۹۵، ج: ۹، باب ضمان الأجير، دار الكتب العلمیہ بيروت

میں خاص وقت کا پابند ہو۔ یہ مقررہ وقت میں کام کے لیے حاضر رہنے سے اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے اگرچہ (کام نہ ملنے کی وجہ سے) کام نہ کرے۔ جیسے وہ شخص جسے ایک ماہ خدمت کرنے یا متعیّن بکریاں چرانے کے لیے متعیّن اجرت کے بدلے مزدور رکھا گیا۔ (م۔ساجد)

یہی تفصیلات ہدایہ میں بھی ہیں۔ عبارت یہ ہے:

الأجراءُ علیٰ ضربین: أجیر مشترك وأجیر خاص.

فالمشترک من لا یستحق الأجرة حتی یعمل کالصبّاغ والقصّار. لأن المعقود علیه إذا کان هو العمل أو أثره کان له أن یعمل للعامة لأن منافعه لم تصر مستحقة لواحدٍ فمن هذا الوجه یسمی أجیراً مشترکًا. قال: **والأجیر الخاص**: الذی یستحق الأجرة بتسلیم نفسه فی المدة وان لم یعمل کمن استوجر شهرًا للخدمة أولرعی الغنم وانما سمّی أجیر واحد لأنه لایمکنه أن یعمل لغیره لأن منافعه فی المدة صارت مستحقة له والأجر مقابل بالمنافع ولهذا یبقی الأجر مستحقًا وان نقض العمل. اھ.'' (۱)

اجیر دو قسم کے ہیں: اجیر مشترک اور اجیر خاص۔ اجیر مشترک وہ ہے جو کام پورا کرنے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔ جیسے رنگ ریز اور دھوبی۔ اجارہ اگر عمل (مثلاً کپڑا دھلنے) یا اس کے اثر (مثلاً کپڑا رنگنے) کا ہو تو اجیر کے لیے ہر کسی کا کام کرنا جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں اس کے کام کا حق دار کوئی ایک فرد نہیں ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کو ''اجیر مشترک'' کہا جاتا ہے۔

امام قدوری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں: اجیر خاص وہ ہے جو مقررہ وقت میں کام کے لیے حاضر رہنے سے اجرت کا حق دار ہو جاتا ہے اگرچہ (کام نہ ملنے کی وجہ سے) کام نہ کرے۔ جیسے وہ شخص جسے ایک ماہ خدمت کرنے یا بکریاں چرانے کے لیے اجیر رکھا گیا۔ اسے ''اجیر واحد'' بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ (مقررہ وقت میں) دوسرے کا کام نہیں کر سکتا کیوں کہ اس وقت میں اس کے کام کا حق دار کام پر رکھنے والا ہوتا ہے اور اجرت کام کا ہی بدل ہے۔ یہی وجہ سے کہ اجیر خاص اجرت کا حق دار رہتا ہے اگرچہ اس کا کام ختم کر دیا جائے۔ (م۔ساجد)

بہار شریعت میں ان جزئیات کی ترجمانی ان الفاظ میں ہے:

''اجیر دو قسم کے ہیں: اجیر مشترک و اجیر خاص۔ **اجیر مشترک**: وہ ہے جس کے لیے کسی وقت خاص میں ایک ہی شخص کا کام کرنا ضروری نہ ہو، اس وقت میں دوسرے کا بھی کام کر سکتا ہو۔ جیسے دھوبی، خیاط، حجام، حمال وغیرہم جو ایک شخص کے کام کے پابند نہیں ہیں اور **اجیر خاص**: ایک ہی شخص کا پابند ہوتا ہے۔''

مسئلہ: کام میں جب وقت کی قید نہ ہو، اگرچہ وہ ایک ہی شخص کا کام کرے، یہ بھی اجیر مشترک ہے۔ مثلاً درزی کو اپنے گھر میں کپڑے سینے کے لیے رکھا اور یہ پابندی نہ ہو کہ فلاں وقت سے فلاں وقت تک سئے گا اور روزانہ یا ماہوار یہ اجرت دی

(۱) هدایه، باب ضمان الأجیر، ص:۲۹۲، ۲۹۴، ج:۳، مجلس برکات

جائے گی۔ بلکہ جتنا کام کرے گا اسی حساب سے اجرت دی جائے گی، تو یہ اجیر مشترک ہے۔

یوں ہی اگر وقت کی پابندی ہے مگر دوسرے کا بھی اس وقت میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ مثلاً چرواہے کو بکریاں چرانے کے لیے ایک روپیہ ماہوار پر رکھا مگر یہ نہیں کہا ہے کہ دوسرے کی بکریاں نہ چرانا، تو یہ بھی اجیر مشترک ہے۔ اور اگر یہ طے ہو جائے کہ دوسرے کی بکریاں نہیں چرائے گا تو اجیر خاص ہے۔

مسئلہ: اجیر مشترک میں اجارہ کا تعلق کام سے ہے۔ لہذا وہ متعدّد اشخاص کے کام لے سکتا ہے اور اجیر خاص میں اس مدت کے منافع کا ایک شخص کو مالک کر چکا، لہذا دوسرے سے عقد نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اجیر مشترک اجرت کا اس وقت مستحق ہے جب کام کر چکے۔ مثلاً درزی نے کپڑے کے سینے میں سارا وقت صرف کر دیا مگر کپڑا اسی کر تیار نہ کیا یا اپنے مکان پر سینے کے لیے تم نے اسے مقرر کیا تھا، دن بھر تمھارے یہاں رہا مگر کپڑا نہیں سیا۔ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ (۱)

حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

جس اجیر کا وقت مول لیا، مثلاً اتنے ماہوار پر خدمت گار، وہ اجیر خاص کہلاتا ہے۔ وہ اس وقت میں دوسرے کا کام نہیں کر سکتا اور اس کی تنخواہ کام پر موقوف نہیں۔ اگر اس نے وقت دیا اور اسے کام نہ ملا، خالی بیٹھا رہا، تنخواہ پائے گا۔ (۲)

ان جزئیات کو سامنے رکھ کر سفرا و محصلین کے طریق کار کا جائزہ لیجیے تو عیاں ہوگا کہ دونوں ہی طرح کے محصلین مدارس کے لیے چندہ کرتے ہیں، اجیر خاص بھی اور اجیر مشترک بھی۔ یہ الگ بات ہے کہ آج کل کے محصلین عام طور پر اجیر مشترک ہوتے ہیں۔ مگر اجیر خاص بھی پائے جاتے ہیں جو زیادہ تر اپنے مدرسہ کے قرب و جوار میں رہ کر چندہ کرتے ہیں۔

اگر اسی طرح کے سفرا دور دراز کے علاقوں میں بھی چندہ کے لیے بھیجے جاتے تو کسی کو اس کے جواز میں تردد نہ ہوتا کہ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں پائی جاتی ہے اور اس کے جواز میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے محصلین مدرسہ کے تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں تو جو حکم اساتذہ اور دیگر ملازمین کا ہے وہی حکم ان سفرا کا بھی ہوگا۔

اور جو سفرا کمیشن پر چندہ کرتے ہیں وہ فقہی اصطلاح کے مطابق ”اجیر مشترک“ ہوتے ہیں کیوں کہ فقہا نے اجیر مشترک کے جو اوصاف بیان فرمائے ہیں وہ سب اس میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی:

(الف) اس کے لیے ڈیوٹی کا کوئی وقت مقرر نہیں کہ خاص اس وقت میں کام پر نہ آئے تو غیر حاضر سمجھا جائے گا اور اس کے باعث اجرت کا حق دار نہ ہوگا۔

(ب) وہ کسی ایک کا پابند نہیں کہ وہ کسی وقت خاص میں اسی کا کام کرنے پر مجبور ہو اور دوسرے کا کام نہ کر سکے، بلکہ وہ دوسرے کا بھی کام کر سکتا ہے۔

---

(۱) بہارِ شریعت، حصہ: ۱۴، ص: ۱۴۴، بحوالہ درِ مختار

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص: ۴۲۴، ج: ۱، مکتبہ رضا اکیڈمی

(ج) وہ کسی بھی حال میں صرف ڈیوٹی پر حاضری کی وجہ سے اجرت کا حق دار نہیں ہوتا، بلکہ صرف کام کرنے پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے۔ وہ بھی جتنا کام اتنا دام۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے ڈاک خانہ کو ”اجیر مشترک کی دکان“ کہا ہے کیوں کہ اس میں یہ سارے اوصاف پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا اجیر مشترک قرار پائیں گے اور شرعاً اجارہ مطلقاً جائز ہے۔ خواہ کام کرنے والا اجیر خاص ہو یا اجیر مشترک کہ احادیث نبویہ اس باب میں مطلق وارد ہیں۔ جیسا کہ ہدایہ کتاب الاجارات کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

انا جوزناه لحاجة الناس اليه وقد شهدت بصحتها الآثار وهی قوله عليه الصلوٰة والسلام: ”اعطوا الأجير أجره قبل ان يجف عرقه“ وقوله عليه السلام: ”من استأجر أجيراً فليعلمه أجره“(۱)

ہم نے اجارہ کو اس لیے جائز قرار دیا کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اور احادیث نبویہ بھی اس کی صحت کی شاہد ہیں۔ مثلاً حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اجرت دے دو۔ نیز ارشاد رسالت ہے کہ جو کوئی کسی کو اجیر رکھے تو اسے اس کی اجرت بتادے۔

اس لیے محصلین کا یہ اجارہ جائز ہونا چاہیے۔

مگر اجارہ بھی بیع کی طرح شروط فاسدہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاے کرام نے کتاب الاجارات میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔ اور مسئلہ دائرہ اجارہ فاسدہ کی ایک شق ”قفیز طحان“ کے فساد کے دائرے میں آتا ہے۔ اس لیے اسے ناجائز ہونا چاہیے۔

قفیز ایک عربی پیمانے کا نام ہے جو بارہ صاع کا ہوتا تھا۔ ایک صاع کا وزن چار کلو چورانوے گرام۔ تو بارہ صاع کا ۴۹/ کلو ۱۲۸/ گرام۔ غیاث اللغات میں ہے:

”**قفیز** بہ فتح اول و کسر ثانی و یاے معروف و زاے معجمہ پیمانہ ایست مقدار دوازدہ صاع و ہر صاع ہشت رطل باشد۔ از منتخب۔ (غیاث اللغات)

یعنی قفیز ایک پیمانہ ہے بارہ صاع کا اور صاع آٹھ رطل کا۔ منتخب میں ایسا ہی ہے۔

اور البشیر شرح نحو میر میں حضرت صدر العلما مولانا غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ لکھتے ہیں کہ:

” قفیز ایک پیمانہ ہے جس میں ۸۰ (اسّی) کے سیر سے ۴۳/ سیر ۳/ چھٹانک ایک روپیہ بھر غلہ آتا ہے۔“ (۲)

اور **طحان** کا معنی ہے: ”پیسنے والا“- ایک خاص مقدار میں آٹا پیسنے پر اسی آٹے میں سے ایک قفیز پیسنے والے کو دیتے تھے، اس لیے ”قفیز طحّان“ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

---

(۱) هدايه، كتاب الاجارات، ص: ۲۷۷، ج: ۳، مجلس بركات

(۲) البشير شرح نحو مير، ص: ۱۵۹

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ پہلے کے زمانے میں آٹا چکی چلانے کے لیے کسی کا بیل کرایے پر لے لیتے اور اس کے بدلے میں اسی کے پیسے ہوئے آٹے سے ایک قفیز آٹا اجرت قرار پاتا یا کسی انسان سے یہ معاملہ طے پاتا کہ وہ اس کا آٹا پیس دے اور اسی پسے ہوئے آٹے سے آدھا یا تہائی یا چوتھائی آٹا مزدوری لے لے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس سے منع فرمادیا کیوں کہ کام کرانے والا وقت عقد وہ مزدوری دینے پر قادر نہ تھا۔

فقہاے کرام نے اس سے یہ ضابطہ استنباط فرمایا کہ اس کے سوا بھی کوئی کام کرایا جائے اور اسی میں سے اجرت دینا طے ہو تو وہ "قفیز طحان" کے معنی میں ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ ناجائز وفاسد ہے اور مسئلہ دائرہ میں بعینہ یہی شکل پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ محصّلین اور اربابِ مدارس کے مابین معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی وصول کریں گے اس کا ۲۰/۳۰ر فی صد مثلاً اسے بطور حق المحنت ملے گا۔ اس سے ظاہر یہی ہے کہ وہ جو چندہ کریں گے آمیں ۲۰ر یا ۳۰ر فی صد انھیں اجرت دی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ اس میں "قفیز طحان" کا خبث موجود ہے جو اجارہ کو فاسد بنانے اور ناجائز ٹھہرانے کے لیے کافی ہے۔

بہار شریعت میں اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی:

"اجارہ پر کام کرایا گیا اور یہ قرار پایا کہ اسی میں سے اتنا تم اجرت میں لے لینا۔ یہ اجارہ فاسد ہے، مثلاً کپڑا بننے کے لیے سوت دیا اور کہہ دیا کہ آدھا کپڑا اُجرت میں لے لینا یا غلہ اٹھا کر لاؤ اس میں سے دو سیر مزدوری لے لینا یا چکی چلانے کے لیے بیل لیے اور جو آٹا پیسا جائے گا اس میں سے اتنا اجرت میں دیا جائے گا، یوں ہی بھاڑ سے چنے وغیرہ بھنواتے ہیں اور یہ ٹھہرا کہ ان میں سے اتنے بھنائی میں دیئے جائیں گے۔ یہ سب صورتیں ناجائز ہیں۔(۱)

در مختار میں اس کا تعارف ان الفاظ میں ہے:

"ولو دفع غزلا لاخر لينسجه له بنصفه اى بنصف الغزل أو استأجر بغلاً ليحمل طعامه ببعضه أو ثوراً ليطحن بره ببعض دقيقه فسدت فى الكل لأنه استأجره بجزء من عمله والأصل فى ذلك نهيه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عن قفيز الطّحّان." (۲)

اگر کسی کو کپڑا بننے کے لیے سوت دیا اور طے پایا کہ اسی میں سے آدھا کپڑا مزدوری ہوگی یا غلہ لادنے کے لیے خچر کرایہ پر لیا اور طے پایا کہ اسی میں سے اتنا غلہ کرایہ ہوگا یا گیہوں پیسنے کے لیے بیل لیا اور طے ہوا کہ اسی میں سے اتنا آٹا کرایہ ہوگا۔ ان سب صورتوں میں اجارہ فاسد ہے۔ اس لیے کہ ان میں اجیر ہی کے عمل سے حاصل ہونے والی چیز میں سے کچھ اجرت میں دینا طے پایا۔ اور اس باب میں اصل حضور ﷺ کا "قفیز طحان" سے منع فرمانا ہے۔ (م۔ ساجد)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

---

(۱) بہارِ شریعت، ص:۱۳۹، حصہ:۱۴

(۲) الدر المختار، علیٰ هامش رد المحتار، ص:۷۸، ۷۹، ج:۹، باب الاجارة الفاسدة، دار الكتب العلمية، بيروت

"وصورة قفيز الطّحّان: أن يستأجر الرجل من آخر ثوراً ليطحن به الحنطة على أن يكون لصاحبها قفيز من دقيقها أو يستأجر انسانًا ليطحن له الحنطة بنصف دقيقها أو ثُلثِهِ أو ماأشبه ذلك فذلك فاسد." (۱)

"قفیز طحان" کی صورت یہ ہے کہ آدمی گیہوں پیسنے کے لیے دوسرے سے بیل لے اور یہ طے ہو کہ اسی میں سے ایک قفیز آٹا بیل والے کا ہوگا۔ یا کسی کو گیہوں کے لیے اجیر رکھے اور یہ طے ہو کہ اسی میں سے آدھا یا تہائی وغیرہ اجرت ہوگی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ (م۔ ساجد)

ظاہر ہے کہ مسئلہ دائرہ قفیز طحان کے مسئلے کے عین مطابق ہے، کیوں کہ وصولی کا ہی ایک مخصوص حصہ اجرت میں طے ہوتا ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ اسی میں سے ادائگی بھی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ اجارہ ناجائز ہونا چاہیے۔

مگر اب سوال یہ ہے کہ پھر سفرا سے کس طرح کام لیا جائے اور مدارس دینیہ کیسے چلیں؟ یہ ایسا سوال نہیں جسے نظر انداز کر دیا جائے۔ بلکہ اس کا حل ضروری ہے۔

قفیز طحّان کے فساد سے بچنے کی صورتیں

کتب فقہ میں اس فاسد معاملہ سے بچنے یا اس کو صحیح کرنے کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے تین یہاں بروے کار لائی جا سکتی ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ بقدر ضرورت شرح کمیشن (وصولی کا فی صد) تو مقرر کر دیا جائے، لیکن خاص وصولی کے روپے میں سے اجرت دینا طے نہ کیا جائے، پھر اگر اسی روپے سے بعد حیلۂ شرعیہ کمیشن کی ادائگی ہو تو بھی شرعاً کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور اگر روپے زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے نہ ہوں، بلکہ عطیات کے ہوں تو انھیں صرف دفتر میں جمع کر دینا کافی ہے، کسی حیلہ کی حاجت نہیں۔ در مختار میں ہے:

"والحيلة أن ... يسمى قفيزًا بلا تعيين ثم يعطيه قفيزًا منه فيجوز." (۲)

جواز کا حیلہ یہ ہے کہ اجرت کی مقدار ذکر کر دے، لیکن اجرت والی چیز متعیّن نہ کرے، پھر اگر اسی عمل میں سے اجرت مقررہ دے دے تو یہ جائز ہے۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"والحيلة فى ذلك لمن أراد الجواز أن يشترط صاحب الحنطة قفيزًا من الدقيق الجيّد ولم يقل "من هذهِ الحنطة" أو يشترط رُبُعَ هذهِ الحنطة من الدقيق الجيد لأن الدقيق اذالم يكن مضافًا الىٰ حنطة بعينها يجب فى الذمة والأجر كما يجوز أن يكون مشاراً إليه يجوز أن يكون

---

(۱) الفتاوى الهندية، ص: ٤٤٤، الفصل الثالث في قفيز الطحان و ما هو في معناه من الباب الخامس عشر

(۲) الدر المختار علىٰ هامش رد المحتار، ص: ۷۹، ج: ۹، باب الاجارة الفاسدة، دار الكتب العلمية، بيروت.

دینًا فی الذمة، ثم إذا جاز یجوز أن یعطیه رُبُعَ دقیق هذہ الحنطة إن شاء. کذا فی المحیط.“ (۱)

اس سلسلے میں جواز کی راہ تلاش کرنے والے کے لیے حیلہ یہ ہے کہ گیہوں والا اجیر سے شرط کر لے کہ ایک قفیز عمدہ آٹا مزدوری دوں گا اور یہ نہ کہے کہ اسی گیہوں کے آٹے سے دوں گا یا یہ شرط کر لے کہ اس گیہوں کا چوتھائی عمدہ آٹا مزدوری دوں گا۔

ان دونوں صورتوں میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب خاص اسی گیہوں کا آٹا دینا طے نہیں ہوگا تو صرف اتنا آٹا دینا ذمہ میں واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اجرت میں جس طرح یہ جائز ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے متعیّن کر دیا جائے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ وہ ذمہ میں متعیّن ہو۔ پھر جب اجارہ جائز ہو گیا تو اب اگر اسی گیہوں کے آٹے کا چوتھائی حصہ اجرت میں دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔ ایسا ہی ”محیط“ میں ہے۔ (م۔ساجد)

بہار شریعت میں ہے:

”صورت جواز کی یہ ہے کہ مثلاً کہہ دے کہ دو سیر غلہ مزدوری دیں گے، یہ نہ کہے کہ اس میں سے دیں گے۔ پھر اگر اسی میں سے دے دے جب بھی حرج نہیں۔“ (۲)

ان جزئیات سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آ گیا کہ:

چندے کے روپے دفتر میں جمع ہوں تو اس سے کمیشن دینا جائز؟

اگر چندے کے روپے عطیات کے ہوں، زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے نہ ہوں تو دفتر میں جمع کرنے کے بعد جب بھی مدرسہ کی طرف سے اجرت دی جائے گی جائز ہوگی کہ یہ ادائگی بہ ظاہر گو کہ اسی روپے سے محسوس ہو رہی ہے مگر:

اولاً: جب اس روپے سے دینا طے نہ ہوا تھا اور عقد اجارہ جائز تھا تو اب کسی بھی روپے سے اجرت دینا جائز ہوگا، جیسا کہ درج بالا جزئیات سے عیاں ہے۔

ثانیاً: یہ عین چندے کے روپے سے دینا نہیں ہے کیوں کہ روپے پیسے عقود و فسوخ میں متعیّن نہیں ہوتے، جیسا کہ درج ذیل جزئیہ سے واضح ہے:

”فان تزوّجها علی الف فقبضتها و وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها رجع علیها بخمس مأة، لأنه لم یصل الیه عین مایستوجبه، لأن الدارهم والدنانیر لاتتعینان فی العقود و الفسوخ.“ (۳)

مرد نے عورت سے ہزار روپے مہر پر نکاح کیا، عورت نے اس پر قبضہ کر کے شوہر کو ہبہ کر دیا، پھر شوہر نے اس کے ساتھ خلوت و یکجائی سے پہلے ہی طلاق دے دی تو وہ عورت سے پانچ سو روپے واپس لے گا، کیوں کہ اسے ہبہ کے ذریعہ اصل وہ روپے نہیں ملے ہیں جن کا یہ مستحق ہے، اس لیے کہ درہم و دینار (روپے و اشرفی) عقود و فسوخ میں متعیّن نہیں ہوتے۔

---

(۱) الفتاوی الهندیه، ص:۴۴۴، ج:۴، الفصل الثالث فی قفیز الطّحّان وماهو فی معناه من الباب الخامس عشر.
(۲) بهار شریعت، ص:۱۳۹، حصه: ۱۴.
(۳) هدایه، ج:۲، ص:۳۲۸، باب المهر، مجلس برکات.

صدقات واجبہ کے روپے سے بعد حیلہ کمیشن دینا جائز:

رہ گئے صدقات واجبہ مثل زکاۃ، صدقۂ فطر وغیرہا تو حیلۂ شرعیہ کے بعد اس طرح کے روپے سے بھی کمیشن دینا جائز ہونا چاہیے۔ کیوں کہ حیلۂ شرعیہ کے ذریعہ اصل مالک کی ملک ختم ہوجاتی ہے اور روپے فقیر کی ملک میں چلے جاتے ہیں۔ پھر وہ مدرسے کو چندہ دیتا ہے تو انجام کار یہ بھی چندہ ہوجاتا ہے۔

بہ لفظ دیگر شرعی نقطۂ نظر سے ملک کے بدلنے سے شے کا عین بھی حکماً بدل جایا کرتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

صحیحین وغیرہ میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ آپ کی آزاد کردہ لونڈی یا مکاتبہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صدقہ کا گوشت پکا رہی تھیں، سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس میں سے کچھ تناول فرمانا چاہا تو عرض کی گئی کہ وہ حضرت بریرہ کو صدقے کے طور پر دیا گیا ہے۔ فرمایا:

"ھولھا صدقۃ ولنا ھدیۃ." (۱)

یہ گوشت بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ وتحفہ۔

اس حدیث کے ذیل میں حضرت علامہ احمد جیون رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رقم طراز ہیں:

"ان تبدّل الملك یوجب تبدّل العین حکمًا، فاذا کان العبد مملوکًا للمالك کان شخصًا آخر ثم اشتراہ الزوجُ کان شخصًا آخر. واذا سلّمه الیها کان شخصًا آخر. والحجّةُ فی هذا الباب أنّ رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم دخل علیٰ بریرة یوما فقدّمت الیه تمرًا وکان القِدرُ یغلی فقال علیه السلام: ألاتجعلین لنا نصیبًا من اللحم؟ فقالت: یارسول الله! انه لحم تُصدّق علیّ، فقال علیه السلام: لكِ صدقة ولنا هدیة. یعنی اذا أخذتِه من المالك کان صدقة علیكِ واذا أعطیتِه ایّانا تصیر هدیة لنا. فعلم أن تبدّل الملك یوجب تبدّلا فی العین. وعلیٰ هذا یخرج کثیر من المسائل . اھ."(۲)

حکم شرع کے اعتبار سے ملک بدلنا خود اس شے کے بدلنے کو مستلزم ہے۔ لہذا جب وہ غلام آقا کا مملوک تھا، ایک شخص تھا، پھر جب اسے شوہر نے خرید لیا تو وہ دوسرے شخص کے حکم میں ہوگیا اور جب وہ غلام بیوی کو مہر میں دیا تو وہ تیسرے شخص کے حکم میں ہوگیا۔ اور اس باب میں دلیل یہ ہے کہ حضور نبی اکرم ﷺ ایک روز حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو انھوں نے آپ کی ضیافت کے لیے کھجوریں پیش کیں اور ادھر ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا تو سرکار علیہ الصلوٰۃ

---

(۱) صحیح بخاری شریف، ص:۲۰۲، کتاب الزکوٰۃ، بابٌ اذا تحوّلت الصدقة. صحیح مسلم شریف، ص:۳٤٥، ج:۱، کتاب الزکوٰۃ، باب اباحة الهدیة للنبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم وبنی هاشم. طحاوی شریف، ص:۳۳٤، ج:۱، باب الصدقة علیٰ بنی هاشم من کتاب الزکوٰۃ.

(۲) نور الانوار، ص:٤۱، مباحث الأمر

والسلام نے فرمایا: بریرہ! کیا تم ہمیں گوشت نہیں دو گی؟ انھوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! وہ صدقہ کا گوشت ہے۔ سرکار علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا: وہ تمھارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے تمھاری طرف سے ہدیہ۔ یعنی جب تو نے اسے مالک سے لیا تو وہ تیرے لیے صدقہ تھا اور جب تو ہمیں دے گی تو وہ ہمارے لیے ہدیہ ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ملک بدلنا خود اسی شے کے بدلنے کو مستلزم ہے اور اس سے بہت سے مسائل مستنبط ہوتے ہیں۔ (م۔ساجد)

اس کی نظیر مکاتب کا یہ مسئلہ ہے کہ اس نے اپنی آزادی کے لیے زکاۃ وصول کر کے اپنے آقا کو دیا مگر پورا معاوضہ ادا نہ کر سکا تو وہ مالِ زکاۃ اس کے آقا کے لیے حلال۔ وجہ وہی مالِ زکاۃ کا ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہونا ہے۔ چنانچہ ہدایہ کتاب المکاتب میں ہے:

”قال (محمد فی الجامع الصغیر): وما أدّی المکاتب من الصَّدقات الیٰ مولاہ ثم عجز فھو طیِّب للمولیٰ لتبدّل الملک فان العبد یتملکہ صدقۃ والمولیٰ عوضًا عن العتق. والیہ وقعت الاشارۃ النبویۃ فی حدیث بریرۃ ”ھی لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ“ ... ونظیرہ المشتری شراءً فاسدًا اذا أباح لغیرہ لایطیب لہ ولو ملّکہ یطیب. اھ.“ (۱)

امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا: مکاتب نے اپنی آزادی کے لیے مال زکاۃ وصول کر کے کچھ روپے آقا کو دیے، لیکن طے شدہ رقم ادا کرنے سے عاجز رہ گیا تو جو کچھ دے چکا ہے وہ آقا کے لیے حلال ہے، اس لیے کہ ملکیت بدل گئی، کیوں کہ مکاتب (غلام) وہ روپے زکاۃ کی حیثیت سے لیتا ہے اور آقا اس حیثیت سے لیتا ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا بدلہ ہے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حدیث بریرہ میں اسی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ ”وہ بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ۔“ اس کی نظیر یہ ہے کہ عقد فاسد کے ذریعہ کوئی سامان خریدنے والا اگر دوسرے کو اس سامان کے استعمال کی اجازت دے دے تو اس کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں ہو گا، لیکن اگر مالک بنا دے تو اب اس کے لیے استعمال کرنا جائز ہو جائے گا۔ (م۔ساجد)

عنایہ میں ”تبدّل الملک“ کے تحت ہے:

”وتبدّل الملک کتبدّل العین. اھ.“ (۲)

ملک کا بدلنا خود اس شے کے بدلنے کی طرح ہے۔ (م۔ساجد)

الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایہ میں ہے:

حدیث: ”ھو لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ“ فی قصۃ بریرۃ. متفق علیہ من حدیث عائشۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھا. (۳)

---

(۱) ھدایہ، ص:۳۲۳، ج:۳، باب موت المکاتب وعجزہ، مجلس برکات

(۲) الدرایۃ علیٰ ھامش الھدایۃ، ص:۳۲۳، ج:۳، مجلس البرکات

(۳) الدّرایۃ علی ھامش الھدایۃ، ص:۳۲۳، ج:۳، مجلسِ برکات

"وہ بریرہ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے اس کی طرف سے ہدیہ"۔ یہ حدیث حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے۔ (م۔ساجد)

بنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"لتبدل الملك" ای: لتغیّر الملك بتغیر السبب... ولیس المراد منه التبدل حقیقة بأن یراد تبدّل الذات وانما المراد التبدّل الحکمی فافهم." (۱)

ہدایہ کی عبارت "لتبدل الملك" سے مراد سبب بدلنے سے ملک کا بدلنا ہے۔ اس سے تغیر حقیقی یعنی ذات کا بدلنا مراد نہیں ہے، بلکہ تغیر حکمی ہی مراد ہے۔ لہٰذا اسے سمجھیے۔ (م۔ساجد)

صدقات واجبہ میں جب تک حیلۂ شرعیہ نہ ہوجائے، ان میں کوئی تصرف کرنا شرعاً جائز نہیں، اس لیے عین صدقات کی رقوم سے اجرت کے دینے یا لینے کی کوئی صورت نہیں۔ سوا اس کے کہ کوئی ناخدا ترس بغیر حیلۂ شرعیہ کرائے دے دے یا محصل از خود لے لے، اسے تو کوئی جائز نہیں کہتا۔

جہاں تک اس بے بضاعت کی معلومات کا تعلق ہے " اب عام طور سے یہی ہوتا ہے کہ وصولی کے لحاظ سے اجرت کا تعین ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں طے ہوتا کہ خاص وصولی ہی کے روپے میں سے کمیشن دیا جائے گا اور نہ ہی کسی سفیر یا کسی مہتمم کی یہ منشا ہوتی ہے کہ خاص اسی روپے میں اجرت لی یا دی جائے گی۔ مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ جتنی بھی وصولی ہوگی، اس کا ۲۰ر یا ۳۰ر فی صد مثلاً کمیشن ہوگا، لیکن خاص اسی روپے میں سے ادائگی بھی ہوگی، یہ کسی کا مقصد نہیں ہوتا۔ اس لیے اب اس اجارہ کے جواز بقدر ضرورت میں کوئی شبہہ نہیں رہ جاتا۔" تاہم احتیاط یہ ہے کہ لفظوں میں بھی صراحت کر دی جائے کہ اجرت کا حساب تو کام کے لحاظ سے ہوگا، مگر مہتمم کسی بھی رقم سے کمیشن دے سکتا ہے۔

(۲) دوسری صورت: جو پہلی سے آسان تر ہے، یہ ہے کہ محصّل کا تقرر مدرسہ کی انتظامیہ نہ کرے، بلکہ قاضی شریعت ایک عامل کی حیثیت سے اس کا تقرر کرے، جسے قرآن حکیم نے زکاۃ کے مصارف سے شمار کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

"اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَالۡمَسٰكِيۡنِ وَالۡعٰمِلِيۡنَ عَلَيۡهَا۔"(۲)

زکاۃ فقرا و مساکین اور عاملین کے لیے ہے۔

(آیت میں اس کے بعد دوسرے مصارف بھی شمار کیے گئے ہیں۔)

مجدد اسلام امام احمد رضا قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

"عامل زکاۃ جسے حاکم اسلام نے ارباب اموال سے تحصیل زکاۃ پر مقرر کیا وہ جب تحصیل کرے تو بحالت غنا بھی بقدر

---

(۱) البنایه شرح الهدایه، ص:۷۴۳، ج:۳، کتاب المکاتب وَ هکذا فی الدر المختار وحاشیتهٖ رد المحتار فی نفس الباب

(۲) آیة: ۶۰. سورة التوبة ۹

اپنے عمل کے لے سکتا ہے، اگر ہاشمی نہ ہو۔"(۱)

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"ومنها العامل: وهو من نصبه الامام لاستيفاء الصّدقات والعشور. كذا فى الكافى. و يعطيه مايكفيه وأعوانهٔ بالوسط مدة ذهابهم وَ إيابهم مادام المال باقيًا، الاّ اذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد علىٰ النصف. كذا فى البحر الرائق."(۲)

زکاۃ کا ایک مصرف عامل ہے اور یہ وہ شخص ہے جسے حاکم اسلام نے صدقات اور عشر کی وصولی کے لیے مقرر کیا ہو۔ (ایسا ہی کافی میں ہے) عامل کو حق المحنت اتنا دیا جائے جو اس کی وصولی پر جانے اور آنے کی مدت تک متوسط طور پر اس کو اور اس کے مددگاروں کو کافی ہو، لیکن اگر اس کے اخراجات اس کی وصولی کا سارا مال دینے پر پورے ہوں تو آدھے سے زیادہ نہ دیا جائے۔ ایسا ہی بحر الرائق میں ہے۔

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"(وعامل فيُعطى) ولو غنيا، لاهاشميا (بقدر عمله) مايكفيه واعوانه بالوسط، لكن لايزاد علىٰ نصف مايقبضه. اه ملخصًا."(۳)

عامل کو اس کے کام کے لحاظ سے اتنا دیا جائے جو اوسط خرچ سے اس کے اور اس کے مددگاروں کے لیے کافی ہو، اگرچہ وہ غنی ہو، لیکن ہاشمی نہ ہو۔ ہاں! جتنی رقم وصول کرکے لایا ہے، اس کے نصف سے زیادہ نہ دیا جائے۔

اس صورت میں محصلین "اجیر" کے بجائے "عامل" کے نام سے موسوم ہوں گے اور خاص مال زکاۃ سے بھی انھیں گزارے کے لائق حق المحنت دینا، لینا جائز ہوگا، گو کہ وہ غنی ہوں۔

مسلمانوں کے زوال و پستی کے اس عہد میں کہ حاکم اسلام نہیں پایا جاتا اور پورے ملک کا کسی ایک عالم پر اتفاق دشوار ہے۔ مسلمانوں کا "امیر شریعت" اعلم علماے بلد ہے۔ جو اپنے شہر کے سنی عالموں میں سب سے زیادہ فقیہ مرجع فتویٰ ہو۔ فتاویٰ رضویہ میں حدیقہ ندیہ سے ہے:

"إذا خلا الزمان من سلطان ذى كفاية فالأمور موكّلة الى العلماء و يلزم الأمةَ الرجوعُ اليهم و يصيرون وُلاةً. فاذا عسر جمعُهم على واحدٍ استقل كل قطر باتباع علمائه فان كثروا فالمتبع أعلمهم فان استووا اقرع بينهم."(۴)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:٤٦٥، ج:٤، ، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) الفتاوی الهندية، ص:١٨٨، ج:١، الباب السابع فى المصارف، كتاب الزكاة

(۳) تنویر الابصار، والدّر المختار فوق رد المحتار، ص:٢٨٤-٢٨٦، ج:٣، باب المصارف من كتاب الزكاة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج:٣، ص:٧١٩، کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ الجمعۃ، رضا اکیڈمی

جب زمانہ دینی ضرورتوں کے پورا کرنے والے بادشاہِ اسلام سے خالی ہو تو شریعت کے امور علما کے سپرد ہوں گے اور امت پر ان کی طرف رجوع لازم ہوگا اور یہ حضرات "والی شرع" ہوں گے پھر جب کسی ایک عالم پر سارے لوگوں کا اتفاق دشوار ہو تو ہر صوبہ و گوشہ کے لوگ اپنے یہاں کے علما کی اطاعت کریں اور اگر علما زیادہ ہوں تو ان میں کا سب سے بڑا عالم لائق اطاعت ہوگا اور اگر سب علما علم میں ایک درجہ کے ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے:

"اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔"(۱)

اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اپنے میں سے "اولی الامر" کی۔

ائمۂ دین فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آیۂ کریمہ میں "اولی الامر" سے مراد علمائے دین ہیں:

"نصّ علیه العلامة الزرقانی فی شرح المواهب وغیرہ فی غیرہ.(۲)

(۳) تیسری صورت ہے: عمل لوجہ اللہ یعنی بلانیت اجر محض رضائے الٰہی کے لیے کوئی شخص یہ دینی کام کرے۔ یہ بلاشبہہ جائز و مستحسن ہے اور اس طور پر چندہ کرنے والا مستحق اجر و ثواب، جیسا کہ خدائے پاک کا ارشاد ہے:

"وَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْرًا فَاِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِیْمٌ۔"(۳)

اور جو کوئی اپنی طرف سے بھلا کام کرے تو اللہ نیکی کا صلہ دینے والا خبردار ہے۔

بہار شریعت میں اس صورت کے تعلق سے یہ وضاحت کی گئی ہے کہ:

"یہاں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب اصل مذہب یہی ہے کہ (اطاعت و عبادت کے کاموں پر) یہ اجارہ ناجائز ہے، ایک دینی ضرورت کی بنا پر اس کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے تو جس بندۂ خدا سے ہو سکے کہ ان امور کو محض خالصاً لوجہ اللہ انجام دے اور اجر اخروی کا مستحق بنے، تو اس سے بہتر کیا بات ہے۔ پھر اگر لوگ اس کی خدمت کریں، بلکہ یہ تصور کرتے ہوئے کہ دین کی خدمت یہ کرتے ہیں، ہم ان کی خدمت کر کے ثواب حاصل کریں تو دینے والا مستحق ثواب ہوگا اور اس کو لینا جائز ہوگا کہ یہ اجرت نہیں بلکہ اعانت و امداد ہے۔" (۴)

اللہ کا شکر ہے کہ آج کے دور میں بھی بہت سے اللہ کے نیک اور مخلص بندے ہیں جو خالص رضائے الٰہی کے لیے یہ کام کرتے ہیں اور کچھ بھی نہیں لیتے، بلکہ کتنے ایسے ہیں جو اس راہ کے مصارف بھی اپنی جیب خاص سے پورے کر لیتے ہیں اور "اِنْ اَجْرِیَ اِلاَّ عَلَی اللّٰهِ۔ ان کا شعار ہوتا ہے۔

بہار شریعت کی درج بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ مدرسہ کے مہتمم یا دوسرے لوگ اپنے مال سے ایسے شخص کی اعانت

(۱) آیة:۵۹، سورة النساء ٤، والمحصنٰت ۵

(۲) فتاویٰ رضویه، ص:۲۰٦، ج:۳، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) آیة:۱۵۸، سورة البقرة ۲، سیقول ۲

(۴) بهار شریعت، ص:۱۲٦، ج:۱٤

کریں تو جائز اور باعث اجر وثواب ہے، لیکن مدرسہ کے مال سے اس کی اعانت جائز نہیں، کیوں کہ وہ مال تو خاص مدرسہ کے مصالح میں صرف کرنے کے لیے ہے تو اسے اعانت مسلم میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا کہ یہ شے کے مقصود میں تغییر وتبدیل ہوگی جس کی شرعاً اجازت نہیں۔ حتی کہ علما فرماتے ہیں کہ کسی غرض کے لیے کسی نے چندہ دیا اور کام کے بعد اس میں سے کچھ بچ رہا تو بھی اسے دوسری غرض میں از خود صرف کرنا حرام اور اسی جیسی دوسری غرض میں صرف کرنا واجب ہے جب کہ چندہ دینے والے کا پتہ نہ چلے اور اگر اس جیسا کوئی دوسرا کام نہ ملے تو فقرا پر تصدق کا حکم ہے، اعانت مسلم میں صرف کرنے کی اب بھی اجازت نہیں، جیسا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کے ارشادات ذیل سے واضح ہے:

"چندہ کا جو روپیہ کام ختم ہو کر بچے لازم ہے کہ چندہ دینے والوں کو حصۂ رسد واپس دیا جائے یا وہ جس کام کے لیے اب اجازت دیں، اس میں صرف ہو، بے ان کی اجازت کے صرف کرنا حرام ہے۔ ہاں! جب ان کا پتہ نہ چل سکے تو اب یہ چاہیے کہ جس طرح کے کام کے لیے چندہ لیا تھا، اسی طرح کے دوسرے کام میں اٹھائیں، مثلاً تعمیر مسجد کا چندہ تھا، مسجد تعمیر ہو چکی تو باقی بھی کسی مسجد کی تعمیر میں اٹھائیں۔ غیر کام مثلاً تعمیر مدرسہ میں صرف نہ کریں اور اگر اس طرح کا دوسرا کام نہ پائیں تو وہ باقی روپیہ فقیروں کو تقسیم کر دیں۔ دُرِّ مختار میں ہے: "ان فضل شيء رد للمتصدق ان علم والاّ كفن به مثله والاّ تصدق به." اسی طرح فتاویٰ قاضی خان وعالم گیریہ وغیرہما میں ہے۔ "(۱)

ایک دوسرے مقام پر خانیہ وہندیہ کی عبارتیں نقل فرما کر لکھتے ہیں:

"فهذا نص في الترتيب ولا شك أن باختياره يخرج عن العهدة بيقين ثم هذا وان لم يكن وقفًا فله شبه به ولا شك أن مراعاة غرض المالك أملك وأحكم فلذا عوّلنا عليه."(۲)

فتاویٰ خانیہ وفتاویٰ ہندیہ کی یہ عبارتیں مذکورہ ترتیب کے وجوب کے سلسلے میں صریح ہیں۔ آدمی اس ترتیب کو اختیار کرنے سے یقیناً اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ اور مندرجہ بالا مسئلہ اگرچہ وقف کا نہیں ہے، لیکن اسے وقف سے مشابہت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مالک (وقف کرنے یا چندہ دینے والے) کی غرض کا لحاظ رکھنا زیادہ مناسب اور بہتر ہے، اسی لیے ہم نے اس پر اعتماد کیا ہے۔ (م۔ ساجد)

ظاہر ہے کہ مدرسہ کے لیے جو کچھ وصولی ہوتی ہے وہ مدرسہ کی ضروریات سے عموماً فاضل نہیں بچتی اور اگر بچے بھی تو وہ اسی کے مصالح میں صرف ہوتی رہتی ہے اور مدرسہ کو ہمیشہ مزید رقم کی احتیاج ہوتی ہے، اس لیے اسے غرض مثل میں صرف کرنے یا فقرا پر صدقہ کرنے اور معاونین سے اجازت لینے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور بطور انعام یا اعانت اس میں سے کسی کو دینے کی تو کبھی اجازت نہیں۔ حتیٰ کہ جس مسلم فقیر کے ذریعہ حیلۂ شرعیہ کرایا جاتا ہے وہ اگر رقم دیتے وقت یہ صراحت کر دے کہ مدرسہ کے اغراض ومقاصد میں صرف کرنے کے ساتھ خالِصًا لِوجه الله وصول کرنے والوں کو بھی اس میں سے بطور

(۱) فتاویٰ رضویہ، ص:۳۶۸، ج:۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ص:۳۴۰، ج:۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

اعانت یا انعام دیا جاسکتا ہے تو بھی اسے نہ دینا چاہیے کیوں کہ اہل خیر نے زکاۃ اس لیے دی ہے کہ انتظامیہ اس کا حیلۂ شرعیہ مدرسہ کے لیے کرائے اور اس میں صرف کرے، نہ یہ کہ کسی رضا کار کی اعانت یا انعام کے لیے حیلہ کرائے۔

اس مقام پر دو ضروری باتیں خاص طور سے لائق توجہ ہیں جن کا خیال مدارس کی انتظامیہ اور سفرا کو لازمی طور پر رکھنا چاہیے:

(ا) شرح کمیشن کی مقدار: ظاہر ہے کہ زکاۃ، فطرہ و دیگر صدقات واجبہ کے مصرف فقرائے مسلمین وغیرہ ہیں، مگر دینی علوم کے تحفظ و بقا اور فروغ و ترقی کی اہم ترین ضرورت کے پیش نظر مدارس اسلامیہ میں ان رقوم کو خرچ کرنے کے لیے حیلۂ شرعی کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لیے یہ رعایت ضرور ہونی چاہیے کہ: ”ایسی رقوم کا کثیر و وافر حصہ ان مدات میں صرف ہو جن کا تعلق براہِ راست علوم دینیہ کے تحفظ و بقا سے ہے، مثلاً مدرسین کی تنخواہ، کتابوں کی فراہمی، تبلیغ و اشاعت دین کے دوسرے شعبوں نیز طلبہ کے لیے روشنی اور خورد و نوش کا انتظام وغیرہ کہ یہی امور حیلۂ شرعی کے جواز کے اصل اسباب و محرکات ہیں۔

سفارت بھی مدرسہ کا ایک شعبہ ہے، اس لیے اس کی اجرت بھی اس فنڈ سے دی جاسکتی ہے۔ مگر اس فیاضی و فراخ دلی کے ساتھ نہیں کہ کسی کی مہینہ بھر کی اجرت تیس چالیس ہزار تک پہنچ جائے کہ یہ شرعی حدود سے تجاوز اور ناجائز و گناہ ہے۔“

عجب نہیں کہ بعض بزرگوں نے اپنے فتویٰ عدم جواز میں اس مفسدہ کے سَدِّباب کا بھی لحاظ فرمایا ہو۔

حیلۂ شرعیہ کا جواز بوجہ ضرورت ہے، تو جتنی اجرت مقرر کرنے میں یہ ضرورت پوری ہو سکے، اس سے زیادہ کے تعین کی قطعاً اجازت نہیں دی جاسکتی۔ ”الضرورۃ تتقدر بقدرھا“ اس لیے ہر سفیر کی اجرت یا شرح کمیشن بس اتنی مقرر کی جائے جتنے میں اوسط خرچ کے لحاظ سے اس کے مصارف سفر اور وصولی کے دنوں کی ضروریات پوری ہو سکیں۔

غور فرمائیے کہ عامل جسے قرآن حکیم میں زکاۃ کا مصرف بتایا گیا ہے، اسے بھی بقدر کفایت ہی دینے کی اجازت ہے، حتیٰ کہ اگر اس کے مصارف زیادہ ہوں یا وصولی کم ہو جس کے باعث وصولی کے بیشتر حصہ یا پوری وصولی سے اس کی ضروریات کی کفایت ہوتی ہو تو اب بقدر کفایت بھی دینے کی اجازت نہیں، زیادہ سے زیادہ نصف وصولی سے اس کی خدمت کی جاسکتی ہے۔

اس میں حکمت یہ ہے کہ زکاۃ وغیرہ صدقات واجبہ کے اصل مصارف فُقرا و مساکین وغیرہ ہیں اور انھیں پر صرف کرنے کے لیے عامل سے زکاۃ کی وصولی کا کام لیا جاتا ہے، مگر چوں کہ وہ اپنے آپ کو اسباب معیشت کی تحصیل سے خالی کر کے دین کا یہ کام کرتا ہے۔ اس لیے ضرورت پیش آئی کہ اس کو گزارہ کے لائق حق المحنت دے کر فارغ البال رکھا جائے، تاکہ اس کے اوپر کوئی حرج اور تنگی نہ آنے پائے اور وہ طلب معاش میں مشغول ہو کر کہیں یہ کام چھوڑ نہ دے، جس کے باعث وہ مصالح شریعت فوت ہو جائیں جو زکاۃ کی مشروعیت کے اصل اسباب ہیں، جیسا کہ مَلِکُ العلما علامہ ابوبکر ابن مسعود کاسانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی بلند پایہ تصنیف ”بدائع الصنائع“ میں اس حکمت کا انکشاف فرمایا اور محقق ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ”البحر الرائق“ میں اس کی توثیق فرمائی۔ چناں چہ در مختار میں ہے:

”لانہ فرَّغ نفسہ لھذا العمل فیَحتاج إلی الکفایۃ. والغِنٰی لایمنع من تناولھا عند الحاجۃ

کابن السبیل. بحر عن البدائع." (۱)

عامل کو مال زکاۃ سے حق المحنت دینا اس لیے جائز ہے کہ اس نے اس کام کے لیے اپنے آپ کو خالی کر دیا ہے، تو وہ بہ قدر کفایت روزی کا محتاج ہے اور "مال داری" بہ وقت حاجت زکاۃ لینے سے مانع نہیں جیسے کہ مسافر کے لیے مانع نہیں۔

اب یہاں دو باتیں ہیں: دفع حرج اور جلب مصلحت، تو شریعت طاہرہ نے دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ فرمان جاری کیا کہ دفع حرج کے لیے بہ قدر ضرورت مال زکاۃ سے حق المحنت دیا جائے اور جلب مصلحت کے لیے بقیہ رقم کو اس کے اصل مقاصد میں صرف کیا جائے۔ لیکن جہاں ساری رقم یا اس کے بیشتر حصے سے ضرورت پوری ہو رہی ہو وہاں پر صرف ضرورت کا لحاظ کر کے بنیادی مقاصد کو فوت نہ کیا جائے، بلکہ ضرورت اور مقصدِ شریعت دونوں کی حتی الامکان رعایت یوں کی جائے کہ کم سے کم آدھی رقم "مقصد شریعت کی تکمیل میں ضرور خرچ ہو اور "ضرورت عامل" کے لیے زیادہ سے زیادہ نصف رقم میں تصرف ہو اور یہ رعایت دونوں کے رتبے کے تفاوت کے پیش نظر بہت مناسب ہے اور عقل وقیاس کے قرین وقریب بھی، کہ اس طرح سے نہ تو مقصد شریعت فوت ہوا اور نہ ہی ضرورت عامل سے بے اعتنائی کر کے حرج ومشقت میں پڑنے کا دروازہ کھولا گیا۔

اگر صرف کسی ایک کا لحاظ کیا جاتا تو دوسری طرف مصالح شریعت سے دوری اور راہِ حق سے انحراف لازم آتا، جو اسلام کے حکیمانہ اصول کے قطعی خلاف ہے۔

اس تفصیل سے اگر ایک طرف ائمۂ حنفیہ کی دقت فکر ونظر معلوم ہوتی ہے اور فقہ حنفی کے کتاب وسنت اور عقل وقیاس کے عین موافق ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے تو دوسری طرف مسئلہ دائرہ کے تاریک گوشوں پر بھی بہ خوبی روشنی پڑتی ہے کہ زکاۃ اور دیگر صدقات واجبہ کی رقوم میں دینی علوم کی بقا وترقی کے اہم ترین مقاصد کے لیے حیلۂ شرعی کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لیے بعد حیلہ یہ رقم زیادہ سے زیادہ انھیں مقاصد عالیہ کے حصول میں صرف ہونا ضروری ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ سفرا طلب معاش کے تمام ذرائع سے بے نیاز ہو کر چند دنوں تک صدقات کی وصولی کے لیے اپنے کو فارغ کر لیتے ہیں تو ضرورت ہے کہ عامل کی طرح سے انھیں بھی بہ قدر کفایت مزدوری دی جائے تاکہ انھیں کوئی حرج وتنگی نہ لاحق ہو اور تحصیل رزق کی فکر میں یہ کام چھوڑ نہ دیں جس کے نتیجے میں اصل مقاصد ہی سے ہاتھ دھونا پڑے۔ لہذا دفع حرج اور جلب مصلحت کے لیے سفرا کو حیلۂ شرعی کر کے اجرت دینا جائز ہے لیکن قدر حاجت سے زیادہ ناجائز ہے۔ جیسا کہ خود عاملین کے لیے بھی ایسی زیادتی ناجائز ہے۔

(۲) امانت: سفرا کی حیثیت اجیر خاص کی ہو یا اجیر مشترک کی بہر حال وصول کردہ رقم ان کے پاس امانت ہوا کرتی ہے اور وہ اس کے امین ومحافظ ہوتے ہیں، جیسا کہ بہار شریعت (۲) میں ہدایہ ودر مختار کے حوالے سے اس کی تصریح کی گئی ہے۔

---

(۱) الدر المختار، ص:۲۸۴-۲۸۵، ج:۳، باب المصرف، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) ملاحظه هو، ص:۱۴۵-۱۴۹، ج:۱۴، ضمان اجیر کا بیان

ہدایہ کی عبارت یہ ہے:

”فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل والمتاع أمانة فى يده...... ولا ضمان على الأجير الخاص لأنّ العين أمانة فى يده. اھ. ملخصًا.“ (۱)

اجیر مشترک وہ ہے جو کام پورا کر لینے کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوتا ہے اور سامان اس کے پاس امانت ہے۔ (لہذا اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان نہیں) اور اجیر خاص کے پاس سے سامان ضائع ہو جائے تو اس پر بھی تاوان نہیں ہے، اس لیے کہ سامان اس کے پاس امانت ہے۔ (م۔ ساجد)

اور امین کا فرض یہ ہے کہ وہ مالِ امانت میں کوئی تصرف اور خیانت نہ کرے، اس لیے محصلین کو وصول کیے ہوئے روپے میں سے اپنے طور پر کچھ خرچ کرنا جائز نہیں، ان پر واجب ہے کہ خاص اپنا مال یا جس مال میں شرعاً تصرف کی اجازت ہے اسے مصارف سفر وغیرہ میں استعمال کریں ورنہ خیانت کے مرتکب وگنہ گار ہوں گے۔

بعض سفرا سے خیانت کا ارتکاب: بعض سفرا کے متعلق سنا گیا کہ وہ اپنی اجرت پہلے ہی وضع کر کے خرچ کر لیتے ہیں، صدقات کی رقوم میں بھی اس سے احتراز نہیں کرتے اور بعض تو کل وصولی خرچ کرنے کے بعد رفتہ رفتہ ادا کرتے ہیں۔ یہ سخت بد دیانتی اور مالِ امانت میں خیانت ہے۔ ایسے لوگ یہ ناپاک جرم کرتے وقت یہ بھول جاتے ہیں کہ انھیں ایک روز خدائے قہار کے حضور جواب دہ ہونا ہے۔ اللہ رب العزت جل جلالہ ارشاد فرماتا ہے:

”يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْۤا اَمٰنٰتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ.“ (۲)

اے ایمان والو! اللہ و رسول سے دغا نہ کرو اور نہ اپنی امانتوں میں دانستہ خیانت کرو۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے:

”اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْخَآئِنِيْنَ.“ (۳)

بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

حدیث صحیح میں حضور اقدس ﷺ نے منافق کی ایک علامت یہ بتائی کہ جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے:

”عن أبی هريرة عن النبى ﷺ قال: آية المنافق ثلٰث: اذا حدث كذب واذا وعد أخلف واذا أوتمن خان.“ (۴)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ منافق کی تین علامتیں ہیں۔ (۱) جب بات کرے تو

(۱) هدايه، ص: ۲۹۲-۲۹۴، ج: ۳، كتاب الاجارة، باب ضمان الأجير. مجلس بركات، مبارك پور

(۲) آية: ۲۷، سورة الانفال ۸، قال الملاء -۹

(۳) آية: ۵۸، سورة الانفال ۸، واعلموا-۱۰

(۴) صحيح مسلم شريف، ج: ۱، ص: ۵۶، باب خصال المنافق

جھوٹ بولے۔(۲) جب وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔(۳) اور جب اس کے پاس امانت رکھی جائے تو خیانت کرے۔

اس لیے مسلمانوں اور خاص کر دین کے خادموں کو اس قسم کے گناہوں کی آلودگیوں سے پاک اور منزہ رہنا لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ سب کو اس کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین بجاہ حبیبہ النبی الکریم علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وازواجہٖ الصلوٰۃ والتسلیم.

کمیشن میں اضافہ کی گنجائش: ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ زکاۃ وصدقات کی وصولی کرنے والے سفرا اگر قاضی شرع کے تقرر کے بعد ''عامل'' کی حیثیت سے کام کریں تو انھیں خود مال زکاۃ سے بہ قدر کفایت مزدوری دینا جائز ہے۔ اور اگر اجیر خاص یا اجیر مشترک کے طور پر وصولی کریں تو ضرورت شرعیہ کی بنا پر زکاۃ وصدقات کی رقوم سے حیلۂ شرعی کے بعد ان کو دینا جائز ہے، خواہ وہ اجرت بنام تنخواہ دی جائے یا بنام کمیشن۔

لیکن یہاں اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ ''اجارۂ سفارت'' کے لیے حیلۂ شرعیہ کا جواز بوجہ ضرورت شرعیہ ہے۔ اس لیے ہمیں یہاں اس حیثیت سے بھی بڑی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے کہ اوپر ذکر کیے ہوئے طریقے دور حاضر میں شرعی تقاضوں اور دینی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہیں یا نہیں؟

اس بے بضاعت کے خیال میں اجیر خاص والا طریقہ ناکافی ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ اس قسم کے سفرا نے عام طور سے کوئی ہمت افزا کام نہیں کیا، جو کچھ وصول کر کے لائے، وہ ان کی اجرت ہی کی نذر ہو گیا یا برائے نام کچھ فاضل بچ رہا، جس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے اندر طمع دنیا، خدا ناترسی عام ہو چکی ہے۔ دین اور اس کے معاملے میں سہولت پسندی وتن آسانی ہمارا شیوہ ہو چکا ہے۔

''اجیر مشترک'' کا معاملہ بہ ظاہر مفید معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ کمیشن پانے کے لیے سفرا وصولی کے بڑھانے میں پوری لگن وجفاکشی کا مظاہرہ کریں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آج کل عامۂ مدارس میں یہی طریقۂ کار رائج ہے، مگر جیسا کہ اوپر بیان ہوا، شرح کمیشن بھی بہ قدر کفایت ہی مقرر کرنے کی اجازت ہے۔ پس اگر اسی کے اعتبار سے کمیشن کا تعین ہو جائے تو شاید سفرا اس کے لیے کم آمادہ ہوں۔ الا ماشاء اللہ۔ اور آخر کار یہ مذہبی ادارے سخت خسارے کا شکار ہو سکتے ہیں۔

اب ہمارے سامنے دو ہی صورت ہے یا تو اداروں کو مخمصہ کے حال میں چھوڑ دیں یا شرح کمیشن میں قدر کفایت پر اتنا اضافہ کیا جائے کہ اس کے حصول کے لیے دلوں میں خواہش پیدا ہو اور سفرا آمادہ ہو سکیں۔

ظاہر ہے کہ دور حاضر میں دین کی حفاظت وصیانت مدارس اسلامیہ پر ہی موقوف ہے اگر وہ خدا نہ کرے بند ہو جائیں تو پھر دین کا خدا حافظ۔ اس لیے ضرورت شرعیہ اس کی داعی ہے کہ کم سے کم وصولی کا فی صد اتنا مقرر کیا جائے جو سفرا کی رغبت اور وصولی میں اضافہ کا باعث بنے، تاکہ جس ضرورت کی بنا پر شرع مطہر نے یہ اجارہ جائز قرار دیا ہے وہ ضرورت پوری ہو سکے۔

''الضرورۃ تتقدر بقدرھا.''　ضرورت کا لحاظ ضرورت بھر ہوا کرتا ہے۔

اس لیے مسئلہ دائرہ میں قدر کفایت پر ضرورت بھر کا اضافہ جائز ہونا چاہیے۔ عامل کے لیے بھی بہ قدر ضرورت اضافہ کی گنجائش ہونی چاہیے، اگر ایسا ممکن ہو تو محصل کی جگہ عامل سے کام لینے کو ترجیح دینا چاہیے کہ اس میں سہولت زیادہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کے چودھویں فقہی سیمینار میں بحث و مذاکرہ کے لیے مقررہ چار موضوعات میں سے دوسرا موضوع ہے ”تحصیل صدقات پر کمیشن کی تنقیح“۔ اس موضوع سے متعلق سوال نامے کی ترتیب کا کام محققِ مسائل جدیدہ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ، ناظم مجلس شرعی و صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ نے انجام دیا ہے، سوال نامے کے ساتھ موضوع سے متعلق ایک اہم گراں قدر تحقیقی مقالہ بھی منسلک ہے جسے حضرت موصوف ہی نے کئی سال پہلے سپردِ قلم فرمایا تھا، اس میں ”ایک ضروری گزارش“ کے عنوان کے تحت مندوبینِ کرام سے یہ گزارش بھی کی گئی ہے:

”اگر اس مقالہ میں درج احکام، جزئیات، تنقیح، توجیہ، حل میں سے کسی سے آپ کو اختلاف ہے تو اسے اپنی دلیل کے ساتھ مفصل ذکر کریں، یا کوئی مقام تشنہ، یا تنقیح طلب ہے تو تفصیل و تنقیح فرمائیں، اور جن امور سے اتفاق ہو انھیں اختصار کے ساتھ اپنے جوابات میں ذکر فرمادیں، بحث کی حاجت نہیں، مضمون میں درج جزئیات کی طرف صرف اشارہ کافی ہے۔“

اس موضوع سے متعلق مختلف مقامات سے اڑتیس علمائے کرام اور مفتیانِ عظام کے چھتیس مقالات صدر مجلس شرعی حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی کو موصول ہوئے، جن میں کچھ مختصر، کچھ مفصل، اور بیش تر متوسط ہیں۔ سوال نامے میں مقررہ موضوع سے متعلق پانچ بنیادی سوال کیے گئے ہیں، ان میں پہلا سوال یہ ہے:

پہلا سوال: کمیشن پر چندے کا یہ معاملہ کس عقد شرعی کے تحت آتا ہے، اور سُفَرا کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

جوابات سوال (۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے دو نظریے سامنے آئے۔

پہلا نظریہ: کمیشن پر چندہ کا معاملہ ”عمالہ“ ہے اور سُفَرا کی حیثیت ”عامل“ کی ہے۔ یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ ”تحصیل زکوۃ کا باضابطہ نظم ونسق دیکھنا، اس کی حصولیابی کے لیے عامل و

اجیر مقرر کرنا، اور زکوۃ سے فراہم شدہ اموال کو حق داروں پر تقسیم کرنا، حاکم اسلام کا منصب ہے، اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو اجیر صدقات مقرر کرنے کا حق نہیں۔ عہد رسالت سے عہدِ فاروقی تک یہی سلسلہ جاری رہا۔ لیکن حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں عاملین میں حرص وطمع کی بو محسوس کی تو اموالِ باطنہ (یعنی سونا، چاندی) اور عاشر کی نگہ داشت سے باہر رہنے والے اموالِ تجارت کی زکوۃ کو مستحقین پر تقسیم کرنے کا کام خود مالکانِ نصاب کے سپرد کر دیا۔ مگر اموالِ ظاہرہ (یعنی چرائی کے جانوروں) کی زکوۃ، زکاۃ العشر اور عاشر کی نگہ داشت میں رہنے والے اموالِ تجارت کی زکوۃ کو وصول کرنے کا حق والیانِ اسلام ہی کو حاصل رہا۔ اور اموالِ باطنہ کی زکاۃ اگرچہ خود اربابِ نصاب تقسیم کیا کرتے تھے، مگر جبر واکراہ کے بغیر اموالِ باطنہ کی زکاۃ بھی وصول کرنے کا حق انھیں والیانِ اسلام کو رہا ہے۔" اس مدعا کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے عنایہ شرح ہدایہ (ج۲/ص:۱۱۹) شرح نقایہ للملا علی القاری (ج:۱/ص:۱۴۶) کی یہ عبارت پیش کی ہے:

حق الأخذ كان للإمام فى الأموال الظاهرة والباطنة، لظاهر قوله تعالىٰ: " خُذ مِن أَموَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم." و على هٰذا كان رسول الله ﷺ والخليفتان بعدهٗ، فلمّا وُلِّيَ عثمان وظهر تغيّر الناس كره أن يفتش العمّال مستورَ أموالِ الناس، ففوّض الأموال الباطنة إلى أربابها نيابةً عنه خوفًا عليهم من السُّعاة السوء، ولم يختلف عليه الصحابة، وهذا لايسقط طلب الإمام أصلًا، ومن ثمّ لو عَلِمَ أن أهل بلدة لايؤدّونها طالبهم بها. اھ.

اسی طرح التعریفات الفقهیه (ص:۱۹۲)، بدائع الصنائع (ج:۲/ص:۸۵)، نبراس اور شرح عقائد (ص:۳۱۰) اور فتح الباری شرح البخاری (ج:۳/ص:۲۸۴) کی عبارتیں بھی اپنے اس مدّعا کے اثبات میں پیش کی ہیں۔

پھر آگے لکھا ہے کہ ہندوستان میں نہ تو مملکت اسلامیہ ہے اور نہ ہی سلطانِ اسلام جو تحصیل زکوۃ کے نظم ونسق کو باضابطہ انجام دے۔ اور تحصیل صدقات کا سہارا لیے بغیر دینی مدارس کی حفظ وبقا ناممکن۔ اس لیے بوجہِ ضرورت اور بدرجۂ مجبوری دینی مدارس کی انتظامیہ نے تحصیل صدقات کا سہارا لیا اور اس کے لیے سُفَرا و محصّلین مقرر کیے۔ اور جب کوئی سلطان، اور قاضی مُوَلّیٰ من جهة السلطان موجود نہیں ہوتا اس کا قائم مقام "جماعۃ المسلمین" کو ٹھہرا کر دینی ضروری امر کو انجام دے لیا جاتا ہے۔

اس کے بارے میں انھوں نے درج ذیل جزئیات سے خاص طور پر استدلال کیا ہے:

❖ أمّا فى بلادٍ عليها وُلاة كفّار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد، ويصير القاضي

قاضیا بتراضي المسلمین. [۱]

❖ شُرِطَ لھلال الفطر شروط الشھادة إلّا إذا کانوا فی بلدٍ لاحاکم فیھا فإنھم یصومون بقول ثقة و یفطرون بقول عدلین للضرورة. [۲]

❖ أھل مسجد بَاعُوانقض المسجد إذ استغنی عنه المسجد عن ذلك قالوا إن فعلوا ذلك بأمر القاضي جاز، وإن فعلوا بغیر أمره، الصحیح أنه لایجوز إلّا أن یکون فی موضع لم یکن ھناك قاض. [۳]

❖ ثم أنت خبیر أنّھم ربما أقاموا جماعة المسلمین مقام القاضي حیث لا قاضي. [۴]

مدارس کی انتظامیہ بہر حال اتنے افراد پر مشتمل ہوتی ہے جنھیں "جماعۃ المسلمین" یا جماعۃ المسلمین کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں بربنائے ضرورت اور بوجہِ تعامل، جماعۃ المسلمین پر مشتمل دینی مدارس کی منتظمہ کو حاکم شرع کا قائم مقام ٹھہراتے ہوئے اسے تحصیل صدقات پر حق ولایت ثابت ہونا چاہیے۔

دوسرا نظریہ: بقیہ تمام مندوبین کرام وعلماے عظام کا ہے، وہ یہ کہ یہ عقد، عقد اجارہ ہے، اور ماہانہ تنخواہ پر چندہ کرنے والے سُفَرا "اجیر خاص" اور کمیشن پر چندہ کرنے والے "اجیر مشترک" ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ میں (۱) یا تو کسی کے مکان، دکان، زمین، سامان وغیرہ سے نفع اٹھانے کا کرایہ دیا جاتا ہے۔ (۲) یا کوئی کام کرنے کرانے پر مزدوری دی جاتی ہے اور دونوں پر ہی اجارے کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں چندہ کرنے پر سفیر کو مزدوری دی جاتی ہے اس لیے یہ بھی "اجارہ" ہوا۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ اجارہ کی نوعِ دوم "اجارہ علی العمل" سے ہے۔

❖ فتاویٰ ہندیہ کتاب الاجارہ میں ہے:

"إنّھا نوعان، نوع: یرد علی منافع الأعیان، کاستئجار الدُّور والأراضي والدوابّ وما أشبه ذلك، ونوع: یرد علی العمل، کاستئجار المحترفین للأعمال کالقصارة والخیاطة والکتابة وما أشبه ذلك. کذا في المحیط." [۵]

❖ ہدایہ میں ہے:

---

(۱) ردّالمحتار، ج:۳،ص:١٤، باب الجمعة، من کتاب الصلاة، دار الکتب العلمیة، بیروت
(۲) تنبیه الغافل والوسنان، ص:٢١٢
(۳) فتاویٰ خانیه مع ھندیه، ج:۳،ص:٣١٢
(۴) جدّ الممتار، ج:۲،ص:١٤٦
(۵) فتاویٰ ھندیه، ج:٤، ص:٤١١، الباب الأوّل في تفسیر الإجارة و بیان أنواعھا

"وربما يقال: الإجارة قد يكون عقدًا على العمل، كاستئجار القصّار والخيّاط، ولابدّ أن يكون العمل معلوما، وذلك في الأجير المشترك، وقديكون عقدًا على المنفعة، كذا في أجير الوَاحدِ، ولا بدّمن بيان الوقت." (۱)

اسی طرح در مختار، بدائع الصنائع، البحر الرائق، جوہرہ نیرّہ، فتاویٰ رضویہ، بہارِ شریعت وغیرہ متعدّد فقہی کتابوں کی عبارتوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اس کی تفصیل ناظم مجلس شرعی علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مدّ ظلہ کے قدیم مقالہ کے ابتدائی دو صفحات میں موجود ہے۔ یہ مقالہ سوال نامہ کے ساتھ منسلک ہے۔

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ ہے: کیا آج کے دور میں ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر "قفیز طحان" کی صورت مباح ہو جائے؟ اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے درج ذیل موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی محمد عالم گیر مصباحی، راجستھان • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، تلسی پور • قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مولانا محمد قاسم مصباحی (اشرفیہ) • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی (اشرفیہ) • مولانا نذر محمد قادری (باندہ) • قاضی فضل احمد مصباحی، (بنارس) • مولانا محمد محسن رضا ہادیؔ • مولانا محمد محمود اختر (گجرات) • مولانا محمد کونین نوری مصباحی (گجرات)

ان علمائے کرام کی دلیل یہ ہے: "کہ آج کے دور میں کمیشن پر چندہ کا دروازہ بند کر دیا جائے تو یقیناً دینی مدارس کی ترقی و بقا خطرے میں پڑ جائے گی، اس لیے اب ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے کہ کمیشن پر چندہ کے جواز کا قول کیا جائے۔"

مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے فتاویٰ امجدیہ کی درج ذیل عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

"صدقۂ فطر و زکوۃ نہ تعمیر مدرسہ میں صرف کی جا سکتی ہے، نہ تنخواہ مدرسین میں، یہ صرف فقرا اور مساکین کا اور ان لوگوں کا حق ہے جن کو قرآن پاک میں ذکر فرمایا۔ مگر اس قسم کی مدوں کو نکال دیا جائے تو مدرسہ کی آمدنی اس زمانہ میں اتنی کم رہ جائے گی جس سے اس کا چلنا دشوار ہو جائے گا، اور تحصیل علم کا دروازہ بند ہوتا نظر آئے گا۔" الخ۔ (۲)

مگر اس کے ساتھ ہی مولانا محمد قاسم مصباحی، مولانا اختر حسین فیضی، مولانا محمد محسن ہادی، مولانا محمد محمود اختر مصباحی اور مولانا محمد کونین مصباحی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب کتبِ فقہیہ میں "قفیز طحّان" سے بچنے کے حیلے موجود ہیں تو انھیں پر عمل کرنا انسب و احوط ہے۔

---

(۱) الهدايه، ج:۳، ص:۲۷۸، كتاب الإجارة، "قُبيل باب الأجر متى يستحق"، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) فتاویٰ امجدیه، ج:۱، ص:۳۷٦

دوسرا موقف: یہ ہے کہ ایسی ضرورت شرعیہ متحقق نہیں کہ جس کی بنا پر "قفیز طحّان" کی صورت کو جائز کہا جائے یہ موقف مندرجہ ذیل اہل علم کا ہے:

• مفتی بدر عالم مصباحی (اشرفیہ) • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی (بلرام پور) • مولانا محمد انور نظامی مصباحی (ہزاری باغ) • مولانا ساجد علی مصباحی (اشرفیہ) • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی (کچھوچھہ شریف) • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی (محمد آباد، گوہنہ) • مولانا صاحب علی مصباحی (مہراج گنج) • مولانا محمد صادق مصباحی (اشرفیہ) • مولانا نصر اللہ رضوی (محمد آباد گوہنہ) • قاضی شہید عالم رضوی (بریلی شریف) • مفتی اختر حسین بستوی (جمد اشاہی) • مفتی محمد نظام الدین رضوی (اشرفیہ) • مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی (گھوسی، مئو)

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ فقہی کتابوں میں "قفیز طحان" سے بچنے کی صورتیں اور حیلے مذکور ہیں جن کو اختیار کر کے کمیشن کے معاملہ میں اس ممنوع صورت سے بچا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان نے "ضرورت" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے:

"فعل اگر دین، جان، عقل، نسب، مال میں سے کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ مرتبۂ ضرورت ہے، جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض عین، عقل و نسب کے لیے ترکِ خمر و زنا، نفس کے لیے اکل و شرب، مال کے لیے کسب و دفعِ غصب، و امثال ذلک"۔(۱)

اس تعریف سے بخوبی عیاں ہے کہ ثبوتِ ضرورتِ شرعیہ کے لیے اس فعل کا کلیاتِ خمسہ میں سے کسی ایک کے لیے موقوف علیہ ہونا ضروری ہے، اور مسئلۂ دائرہ میں ایسا نہیں ہے کہ اگر سُفَرا کو خود انھیں کے وصول کردہ اموالِ زکوۃ میں سے متعیّن فی صد بطور حق المحنت نہ دیا جائے تو مدارس بند ہو جائیں گے اور دین کا ضیاع لازم آئے گا۔ کیوں کہ یہاں یہ ممکن ہے کہ دوسرے اموال سے انھیں ان کی محنت کا معاوضہ دیا جائے۔

مفتی حبیب اللہ مصباحی کے الفاظ یہ ہیں:

"جی نہیں! البتہ ایسی ضرورت اس زمانہ میں ضرور متحقق ہے جس کی بنا پر کمیشن دے کر چندہ کروایا جائے، مگر کمیشن دینے میں وہی طریقہ اپنایا جائے جو شرعاً ناجائز نہ ہو، بلکہ جائز ہو جیسا کہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے سوال نامہ (سے منسلک مقالہ) میں تحریر فرمایا ہے۔"

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب نے اپنے مقالہ میں ضرورت شرعیہ کے ساتھ حاجتِ شرعیہ کے تحقق کی بھی نفی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ہمارے فقہاے کرام نے اس سے بچنے کی صورتیں تحریر فرمادی ہیں تو اب بغیر اس خبث کی آلودگی کے چندہ کرایا جاسکتا ہے۔ تو اب "قفیز طحان" کو مباح ماننے کے لیے ضرورت و حاجت شرعیہ کا تحقق نہ ہوا۔

(۱) فتاویٰ رضویہ دہم نصف آخر، ص: ۱۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی

جب کہ ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب اپنے جدید مقالہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"حضرت مفتیِ اعظم ہند علامہ شاہ مصطفیٰ رضا نوری علیہ الرحمۃ والرضوان ضرورت کے تحقق کا انکار فرماتے تھے بعض اکابر مفتیانِ عظام سے ہم نے گفتگو کی تو انھوں نے بھی ضرورت کا انکار فرمایا۔ خود راقم الحروف کا موقف یہی ہے کہ ضرورت نہ پہلے تھی نہ اب ہے۔ کیوں کہ ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ چندہ کمیشن پر نہ کرایا جائے تو مدرسہ بند ہو جائے یا بند ہونے کے قریب پہنچ جائے، یعنی جاں کنی کی حالت میں ہو جائے، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے، کیوں کہ عطیات کی خطیر رقم تو یوں جمع ہو جاتی ہے کہ اس پر شاید و باید کچھ صرفہ آئے، اس میں منی آرڈر، چیک، چرم قربانی اور مخلصین کے ذریعہ وصول ہونے والی رقوم شامل ہیں۔ کرایۂ املاک، چٹکی اور تنخواہ دار (محصّل) کے ذریعہ وصول ہونے والا چندہ بھی مناسب مقدار میں جمع ہو جاتا ہے، اور اب تو بہت سے اساتذہ و ملازمین کی تنخواہ کا بار گراں حکومت نے اٹھالیا ہے۔ پھر جو لوگ کمیشن پر وصولی کرتے ہیں انھیں اگر دینی ضرورتوں اور خوفِ خدا کا احساس دلا کر تنخواہ پر بھیجا جائے تو ان کی جد و جہد سے بھی ایک خطیر رقم جمع ہوگی، گو کمیشن کی بہ نسبت کم ہوگی تو یہ تمام رقوم کفایت شعاری سے مدرسہ چلانے کے لیے کافی ہوں گی اس لیے ضرورت شرعیہ کا تحقق تو یقیناً نہیں ہے۔......... بلکہ حاجت شرعیہ پائی جاتی ہے کیوں کہ حاجت کا مطلب یہ ہے کہ مدرسہ چل تو سکتا ہے مگر اس کے لیے مشقتوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جیسے گھر میں روشنی نہ ہو تو رات گزر سکتی ہے مگر وہ رات حرج و مشقت کی رات ہوگی۔ اسی لیے فقہا نے چراغ کو حاجت سے شمار کیا ہے۔ حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے تھے کہ حضرت مفتیِ اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مرجع خلائق تھے، کثرت سے آپ کے مدرسے کے لیے منی آرڈر آتے، پھر بھی آپ کا مدرسہ مقروض رہتا، ظاہر ہے کہ جس مدرسے کے لیے ایسے عظیم وسائل مہیا نہ ہوں وہ ضرور حرج و مشقت سے دوچار رہے گا۔............ اس لیے کمیشن پر چندہ کرانے کی حاجت شرعیہ پائی جاتی ہے جو باعث تخفیف ہے۔ کام اور اجرت کی مقدار کی جہالت کی وجہ سے جو شرعی محظور لازم آتا ہے وہ حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاے کرام نے دلال اور منادی اور حمّام کے نگراں وغیرہ کے اجارے کو اسی طرح کی جہالت کے باوجود جائز قرار دیا ہے........ اور اب تو عامّۂ مدارس میں اس کا عرف و تعامل بھی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے بھی کمیشن پر وصولی کا اجارہ جائز ہوگا۔ جیسے دلال کی اجرت اخراجات کا دس فیصد مقرر ہوئی تو اصالۃً ناجائز ہے اور بوجہِ تعامل جائز ہے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ بعض مدارس میں ضرورتِ شرعیہ پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں پائی جاتی ہے۔ یہ موقف دو علماے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا محمد معین الدین مصباحی (فیض آباد)۔ (۲) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی بریلوی۔

مولانا معین الدین صاحب لکھتے ہیں:

"چندہ کی وصولی کے بارے میں وہ حالات جو حضور مفتیِ اعظم ہند علیہ الرحمہ کے زمانے میں تھے وہ اب بھی ہیں کہ بعض بڑے مدارس جو بعض بڑی دینی شخصیتوں یا بڑی خانقاہوں کے سجادگان کے زیر اثر چل رہے ہیں، جیسے بریلی شریف، کچھوچھہ شریف اور مارہرہ شریف وغیرہ، میں اس زمانے میں بھی ضرورت شرعیہ متحقق نہ تھی اور نہ اب ہے.......... لیکن

ان چند مشہور مدارس کے علاوہ بہت سے چھوٹے غیر معروف مدارس اُس زمانے میں بھی مخمصہ کا شکار تھے بغیر کمیشن چندہ کرائے ایک دن نہیں چل سکتے تھے جبھی تو حضور مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ کے عہد میں بھی کچھ عُلما کو ضرورت کے تحقق کا احساس ہونے لگا تھا۔"

مولانا رفیق عالم مصباحی بغیر کمیشن چندہ وصول کرنے کی دو صورتیں لکھنے کے بعد رقم طراز ہیں:

"آج بھی اگر کسی مدرسے کو چندے کی فراہمی ان ہی دو طریقوں سے ہو جائے اور مدرسے کے ضروری اخراجات اس سے پورے ہو جائیں تو ان کے لیے ضرورت کا تحقق نہ ہوگا اور کمیشن پر چندہ کرانا جائز نہ ہوگا۔"

چوتھا موقف: یہ ہے کہ چندہ کے کمیشن میں "قفیز طحّان" کا ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• مولانا نظام الدین قادری مصباحی (جمداشاہی، بستی) • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (کچھوچھہ شریف) • مولانا ناظم علی مصباحی (اشرفیہ) • مولانا شمشاد احمد اعظمی مصباحی (گھوسی مئو)

مولانا نظام الدین مصباحی لکھتے ہیں:

"کمیشن میں "قفیز طحّان" کا ہونا قابل غور امر ہے، کیوں کہ "قفیز طحان" کی جتنی مثالیں عام طور پر ذکر کی جاتی ہیں ان میں کسی شے میں کام کرنے پر اسی میں سے ایک حصہ بطور اجرت دیا جانا طے ہوتا ہے جس کی حوالگی پر بغیر اجیر کے تعاون کے مستاجر کو قدرت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اور طے شدہ اجرت کے تسلیم و حوالگی پر قدرت نہ ہونے کے باعث یہ اجارہ فاسد ہوتا ہے..... لیکن کمیشن والے مسئلے میں کام کرانے والے کے لیے لازم نہیں ہے کہ وہ وصولی کی رقم سے ہی اجرت دے۔ لہٰذا یہاں اجرت مقدور التسلیم ہے.... اور چوں کہ عقود میں دراہم و دنانیر (اور ان ہی کے حکم میں ثمن اصطلاحی بھی ہے۔) متعیّن نہیں ہوتے۔ چناں چہ یہ جائز ہے کہ معین درہم کے بدلے کوئی شے خریدے، یا کسی چیز کا اجارہ کرے اور معین درہم نہ ادا کرے، دوسرا درہم ادا کرے۔ لہٰذا قفیز طحّان کی علت حرمت یعنی اجرت کا مقدور التسلیم نہ ہونا کمیشن والی صورت میں متحقق نہیں ہے۔ تو اس کا قیاس قفیز طحان پر نہ ہوگا، کیوں کہ یہاں اجرت پر دیا جانے والا روپیہ متعیّن کرنے سے بھی متعیّن نہ ہوگا۔"

مولانا ناظم علی مصباحی رقم طراز ہیں:

"جو سُفَرا مدارس میں کمیشن پر چندہ کرتے ہیں ان کی اجرت کی مقدار تو متعیّن ہوتی ہے کہ اتنا فی صد دیں گے، مثلاً ۲۰ فی صد، ۲۵ فی صد، ۳۰ فی صد یا ۳۵ فی صد مگر جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے محصّلین اور اربابِ مدرسہ کے درمیان یہ معاہدہ نہیں ہوتا کہ اجرت خاص اسی رقم سے دیں گے جو لے کر آئے گا، اور نہ ہی ایسا معروف و معہود ہوتا ہے اس لیے میرے علم میں "قفیز طحّان" کا خبث یہاں موجود نہیں کہ قفیز طحّان کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجرت اسی کے عمل سے دینا طے ہو اور یہاں ایسا نہیں۔"

اسی سے ملتی جلتی بات مولانا شمشاد احمد مصباحی اور مولانا رضاء الحق اشرفی نے بھی لکھی ہے۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ کمیشن پر چندہ کا معاملہ "عمالہ" ہے، سفرا کی حیثیت "عامل" کی ہے۔ قفیز طحّان کی بحث میں پڑنے اور اس کے جواز کا حیلہ تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ اس کی قدرے تفصیل سوال نمبر (۱) کے جواب میں گزر چکی ہے۔

اس طرح یہ کل پانچ موقف ہوئے۔ لیکن ہمارے کچھ مندوبین کرام وہ ہیں جنھوں نے اس سوال کا کوئی واضح جواب عنایت نہیں فرمایا۔ ان کے اسماے گرامی یہ ہیں: (۱) مفتی محمد ابرار احمد امجدی۔ (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔ (۳) مولانا شیر محمد خاں مصباحی (لکھنؤ) (۴) مفتی اختر حسین قادری (جمدا شاہی، بستی) (۵) مفتی محمد ایوب نعیمی (مراد آباد)

جوابات سوال (۳)

تیسرا سوال یہ ہے: "اور کیا بہر حال یہاں اس امر کی گنجائش ہے کہ اگر بہ وقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو اجارہ جائز ہو جائے گا، گو کہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے یا بعد حیلۂ شرعیہ زکاۃ وغیرہ صدقاتِ واجبہ کی رقم سے، یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے، یا ان کے سوا کسی اور رقم سے دی جائے۔"؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات چار خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ بہ وقتِ معاہدہ صراحت کے باوجود یہ اجارہ ناجائز ہے۔ یہ موقف مولانا محمد نظام الدین مصباحی (جمدا شاہی) کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس اجارہ میں بدلین (یعنی منافع اور اجرت) دونوں مجہول ہیں اور کسی ایک کی جہالت اجارہ کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے تو دونوں کی جہالت بدرجۂ اولیٰ۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے۔ اور اس صراحت کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ موقف چار علماے کرام کا ہے:
• مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی۔
ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اجارہ کے جائز ہونے کے لیے اجرت کا طے ہونا کافی ہے، اور جب اجرت طے ہے تو اس صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ "اجرت، وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے۔"

تیسرا موقف: یہ ہے کہ اس اجارہ کے جواز کے لیے یہ صراحت کرنا ضروری ہے کہ اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے۔ یہ موقف دو علماے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) قاضی شہید عالم رضوی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

"ہاں ہاں اس کی گنجائش ہے .... بلکہ یہی وہ صورت ہے جس پر عمل کر کے "قفیز طحّان" کے خبث سے بچا جا سکتا ہے اور اجارہ بھی جائز ہو گا۔"

قاضی شہید عالم صاحب رقم طراز ہیں:

"اجارہ کے وقت صرف شرح کمیشن مقرر کرنا کافی نہیں، بلکہ یہ صراحت ضروری ہے کہ اجرت وصول کردہ رقم سے نہ دی جائے گی۔"

چوتھا موقف: یہ ہے کہ صراحت کی صورت میں یہ اجارہ بلا شبہہ جائز ہے۔ یہ موقف بیش تر مندوبین کرام اور مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

• مولانا محمد عالم گیر مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر (گجرات) • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی • مولانا نذر محمد قادری • مولانا محمد قاسم مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا محمد صادق مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا شمشاد احمد اعظمی مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مفتی ابرار احمد امجدی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی۔

مفتی انفاس الحسن چشتی لکھتے ہیں:

"صراحت کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ یہ صورت جائز ہوگی۔ چوں کہ یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سُفَرا سے کمیشن کا معاہدہ و معاملہ کرتے وقت تمام مدارس کی یہی نیت ہوتی ہے کہ وصول کردہ رقم سے کمیشن نہیں دیا جائے گا۔ لہٰذا مدارس کے ذمہ داران بوقت معاہدہ اس بات کی صراحت کا سختی سے اہتمام کریں، تاکہ "قفیز طحّان" کے گناہ سے یقینی طور پر بچا جا سکے۔"

جب کہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) لکھتے ہیں:

"کمیشن پر چندہ کی وصولی کو "قفیز طحّان" کے معنیٰ محظور کے دائرہ میں آنے سے بچانے کے لیے اگر بوقتِ معاہدہ یہ صراحت کردی جائے کہ "اجرت وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے" تو اجارہ بلا دغدغہ جائز و درست ہوگا، اور بعد میں کسی بھی رقم سے اجرت دینی جائز ہوگی۔ یہ طریقہ اختلاف اور ردّ و قدح سے پاک ہے۔"

جب کہ بقیہ حضرات مندوبین کرام کے مقالات میں اس سوال کا کوئی صاف جواب نہیں دیا گیا۔

جوابات سوال (۴-الف)

چوتھے سوال کا **پہلا جزیہ** ہے: اگر قاضی شریعت یا اعلم علمائے بلد دیانت دار محصلین کو بحیثیت عامل مقرر کردے تو کیا وہ "عامل شرعی" ہوں گے جو مصارفِ زکوٰۃ سے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی درج ذیل رائیں ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ وہ عامل شرعی نہ ہوں گے جو مصارف زکوٰۃ سے ہیں۔ یہ رائے مندرجہ ذیل مقالہ نگار حضرات کی ہے۔ • قاضی شہید عالم رضوی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا نظام الدین قادری مصباحی۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ عہد عثمانی سے ہی اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کی وصولی کا کام عاملین کے ذمہ سے ختم کر کے مالکانِ

نصاب کے ذمہ کر دیا گیا اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا تو اس دور میں اموالِ باطنہ (سونا، چاندی اور ثمن اصطلاحی) کی وصولی کا حق عامل کو کیسے ہوگا؟ جب کہ موجودہ دور میں سُفَرا اموالِ باطنہ ہی کی زکوٰۃ کی وصولی کرتے ہیں۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ یہ کام نہایت پر پیچ اور دشوار ہے۔ یہ رائے اِن حضرات کی ہے:

• مولانا رضاء الحق مصباحی • مولانا محمد صادق مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی • مولانا نذر محمد قادری۔

ان میں مولانا رضاء الحق مصباحی نے اپنے مقالے کے ص:۲، ۳، ۴؍ پر اور مولانا محمد معین الدین اشرفی نے اپنے مقالے کے ص:۴؍ پر تفصیل کے ساتھ ان دشواریوں کو شمار کرایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی ہمارے ملک میں باضابطہ قضاۃ کا کوئی نظام نہیں، اور اس دورِ نفسانیت میں اعلم علماے بلد کا تعین نہایت مشکل ہے، اور اگر باضابطہ نظام قضا کا وجود ہو جائے یا اعلم علماے بلد کی تعیین ہو جائے تب بھی مدارس کے لیے صدقات کی وصولی کی خاطر عامل مقرر کرنے کی ذمہ داری ان کے سپرد کرنا بہت سی خرابیوں کو دعوت دینا ہے۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ قاضی شرع یا اعلم علماے بلد کے مقرر کردہ دیانت دار عامل "عامل شرعی" ہوں گے، یہ رائے بیش تر مقالہ نگاروں کی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حدیقہ ندیہ کی یہ عبارت ہے:

"إذا خلا الزمان من سلطان ذي كفاية فالأمور مؤكلة إلى العلماء و يلزم الأمة الرجوع إليهم و يصيرون وُلَاة، فإذا عسر جمعُهم على واحد استقلّ كل قطر باتباع علمائه فإن كثروا فالمتبع أعلمهم، فإن استووا أُقرع بينهم."

اس کا ماخذ اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے:

"اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ "[1]

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"ائمۂ دین فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ آیۂ کریمہ میں "اولی الامر" سے مراد علماے دین ہیں۔ نص عليه العلامة الزرقاني في شرح المواهب وغيره في غيره."[2]

چوتھی رائے: یہ ہے کہ قاضی شریعت اور اعلم علماے بلد ارباب ولایت سے ہیں، ان کی جانب سے مقرر کردہ عامل ضرور "عامل شرعی" ہوں گے۔ مگر جب دینی مدارس کی منتظمہ کا بوجہ ضرورت ارباب ولایت سے ہونا مسلم ہے، تو منتظمہ کے ذریعہ مقرر کردہ سفرا ہی کو "عامل شرعی" قرار دیا جائے۔ اعلم علماے بلد کے ذریعہ الگ سے عامل مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ رائے مولانا ابرار احمد اعظمی کی ہے۔

---

(۱) سورۃ النساء:۵۹

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۳، ص:۲۰۶، رضا اکیڈمی، ممبئی

جوابات سوال(۴-ب)

سوال نمبر (۴) کا **دوسرا جز** یہ تھا: اگر جواب اثبات میں ہو تو سوال نمبر ا-۲ کے مطابق کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا یا عامل کا تقرر کرکے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کے مندرجہ ذیل موقف اس وقت ہمارے سامنے ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ عامل کا تقرر کرکے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ رائے درج ذیل مقالہ نگاروں کی ہے:

• مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی • مولانا محمد قاسم مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی۔

مولانا ناظم علی مصباحی اس صورت کو ایک قید کے ساتھ مقیّد کر کے بہتر قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”بہر حال یہ طریقہ پہلے طریقہ سے بہتر ہے اگر ممکن ہو اور اس پر سفرا اور مدرسہ کے منتظمین راضی ہوں۔“

دوسرا موقف: یہ ہے کہ جہاں قاضی شرع دستیاب ہو اور عامل کی تقرری میں مشکلات نہ ہوں وہاں عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ آسان اور مفید ہے اور جہاں قاضی شرع نہ ہو، یا عامل کے تقرر میں کوئی دشواری ہو وہاں کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

یہ موقف درج ذیل اہل علم کا ہے:

• مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہوگا۔

یہ رائے بیش تر مقالہ نگار حضرات کی ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا نذر محمد قادری • مولانا محمد صادق مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی • مفتی معراج القادری • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مفتی محمد ابرار احمد امجدی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔

مفتی محمد حبیب اللہ صاحب نے لکھا ہے:

” چندہ کروانے میں کمیشن دینے اور لینے کا جو جائز و مباح طریقہ ہو اسی کو اس کے حال پر باقی رکھتے ہوئے جاری رکھا جائے اور اگر (اس میں) کچھ کمی اور نقص نظر آئے تو اس کی اصلاح کردی جائے ——— ہم لوگوں کو بھی چاہیے کہ (اپنے اسلاف کی) روش پر چلتے ہوئے عاملین کا تقرر نہ کریں تو زیادہ بہتر و انسب ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ عاملین کے تقرر سے کوئی

ایسا فساد اور خرابی پیدا ہو جس کا تدارک نہ ہو سکے۔"

ناظم مجلس شرعی مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب نے اپنے جدید مقالہ میں لکھا ہے:

"عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقے کو اختیار کرنا زیادہ مناسب تھا، مگر آج کے دور میں اس طریقۂ حسنہ کے نفاذ میں کچھ دشواریاں ہیں۔"

پھر آپ نے اس عمل میں دو پریشانیوں اور دشواریوں کا ذکر کیا ہے:

پہلی دشواری: "یہ ہے کہ ہر علاقے میں ماہر فقیہ جو اعلم علماے بلد، اور مرجع فتویٰ ہو موجود نہیں، اور جہاں موجود ہیں وہاں بھی عموماً لامرکزیت پائی جاتی ہے، زعمِ علم اور احساس برتری کسی لائق فرد پر اجتماع سے مانع ہوتی ہے۔ ہماری لامرکزیت اور انتشار و تفریق کا عالم یہ ہے کہ آج تک دار القضا کا نظام ہمارے یہاں جاری نہ ہو سکا، پھر کون کس کو عامل مقرر کرے گا، اگر غیر اہل کسی کو عامل مقرر کر دے تو وہ عامل نہ ہوگا، نہ اسے زکاۃ و صدقات لینے کی اجازت ہوگی اگر قضاۃ کے تقرر سے پہلے عامل مقرر کرنے کی اجازت دے دی گئی تو کوئی بعید نہیں کہ کچھ ایسے لوگ بھی یہ کام شروع فرمادیں جو شرعاً اس کے اہل نہ ہوں، پھر تو بہت سے نام کے عامل شرعاً عامل نہ ہوں گے، اور نہ ہی انھیں حق المحنت دینے سے زکوۃ ادا ہوگی۔ اور اس طرح مفسدہ کا ایک بڑا دروازہ کھل جائے گا جو شاید آسانی سے بند نہ ہو سکے۔

دوسری دشواری: "یہ پیش آئے گی کہ عامل کو حق المحنت بقدر کفایت ہی دینے کی اجازت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ کمیشن کی سی لامحدود منفعت اس میں نہیں ہوتی، اس کے باعث وصولی بہت محدود ہو کر رہ جائے گی۔ الغرض زکوۃ و صدقات کی وصولی کے لیے عامل کا طریقہ اختیار کرنا شرعی نقطۂ نظر سے زیادہ مناسب ہے، لیکن اس کا نفاذ دشوار ہے، اور نفاذ ہو بھی جائے تو اس سے مدارس کا بھلا بہت مستبعد ہے اس لیے میری نگاہ میں مناسب اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ سُفَرا سے معاہدہ کے وقت یہ کہہ دیا جائے کہ اجرت وصولی کی رقم سے نہ دیں گے، اسی میں سلامتی اور مدارس کی خیر ہے۔

جوابات سوال (۵)

پانچواں اور آخری سوال یہ تھا: "اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیہ سے کچھ رقوم اپنے طور پر خرچ کر لے تو کیا زکاۃ ادا ہو جائے گی؟ اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے۔"؟

اس سوال کے جواب میں بھی مقالہ نگار حضرات کی مختلف رائیں ہیں جو کچھ اس طرح ہیں:

پہلی راے: یہ ہے کہ اجیر یا عامل اگر اپنی وصول کردہ زکاۃ کی رقم اپنے طور پر خرچ کر ڈالے تو زکاۃ ادا نہیں ہوگی اور وہ خیانت کے جرم کا مرتکب قرار پائے گا اور اس پر تاوان دینا لازم ہوگا۔

یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا شیر محمد مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا آل

مصطفیٰ مصباحی۔

ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اجیر و عامل کی حیثیت زکوۃ دہندہ کے وکیل کی ہے، اور وکیل زکاۃ کا روپیہ خود خرچ کر ڈالے اور بعد میں دے بھی دے جب بھی زکاۃ ادا نہ ہوگی۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ عامل اگر اپنی وصول کردہ زکاۃ و صدقات کی کچھ رقم اپنے طور پر خرچ کر لے تو زکاۃ ادا ہو جائے گی کہ وہ مصارف زکاۃ سے ہے اور اس نے جو کچھ لیا ہے اپنا حق لیا ہے۔ اور اجیر و سفیر اگر زکاۃ و صدقات کی رقم سے اپنے طور پر کچھ رقم اپنے مصرف میں خرچ کر لے تو وہ شرعاً غاصب قرار پائے گا کہ یہ اس کی طرف سے امانت میں خیانت ہے جو حرام و گناہ ہے اس پر واجب ہے کہ زکوۃ دہندہ کو اتنی رقم واپس کرے، پھر وہ مدرسے کو دے تو لائے یا اس سے کہے کہ آپ کی رقم مجھ سے صرف ہو گئی، آپ مجھے اجازت دیں کہ میں اپنے پاس سے اتنی رقم آپ کی طرف سے مدرسے میں جمع کر دوں، وہ اجازت دے تو ٹھیک، ورنہ اس کی رقم اسے واپس کر دے۔ اور اگر اس نے دوبارہ زکاۃ دہندہ سے اجازت نہ لی، نہ اسے دے کر واپس لیا بلکہ اپنے پاس سے مدرسہ میں جمع کر دیا، یا اپنی اجرت یا کمیشن میں مجرا کر لیا تو حق اللہ اور حق العبد دونوں میں گرفتار رہے گا۔

یہ موقف مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا ہے اور ان کے علاوہ درج ذیل اہل علم بھی یہی موقف رکھتے ہیں: • مفتی بدر عالم مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مفتی محمد انفاس الحسن چشتی • مولانا محمد صادق مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا عالم گیر مصباحی • مولانا محمد محسن ہادی • مولانا محمد محمود اختر • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مفتی محمد ایوب نعیمی • مولانا محمد قاسم مصباحی • مولانا اختر حسین فیضی مصباحی۔

تیسری رائے: عامل تو اپنے طور پر بقدر ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اجیر اگر غنی ہو تو ایسا نہیں کر سکتا۔ ہاں وہ اجیر اگر مسافر ہے اور اس کے پاس زادِ راہ نہیں تو اس سے اسے بھی خرچ کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ بہر حال زکاۃ و صدقات کو دینے والے یہ جانتے اور سمجھتے ہیں کہ ان سے یہ رقم غریب طلبہ پر خرچ کے وعدہ، یا حیلۂ شرعی کے بعد مدارس دینیہ کی ضروریات میں صرف کرنے کے وعدہ پر لیے جاتے ہیں اس لیے زکوۃ ادا ہو گئی۔ ہاں اس کو صحیح مصرف میں نہ لگانے کا وبال و گناہ وعدہ نبھانے والے پر ہے۔

یہ رائے قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے:

ان کے علاوہ درج ذیل حضرات کے مقالات میں اپنے طور پر زکاۃ کی رقم خرچ کرنے کو خیانت اور گناہ قرار دیا گیا ہے مگر یہ صراحت نہیں کی گئی کہ زکاۃ ادا ہو گئی یا نہیں۔

• مولانا صاحب علی صاحب • مفتی محمد ابرار احمد امجدی • مفتی عبد السلام رضوی • مولانا نذر محمد قادری۔

بقیہ مقالات میں اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا گیا ہے۔

............تنقیح طلب امور............

مقالات کے اس جائزے کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

(۱) کمیشن پر چندے کا معاملہ عقد اجارہ ہے یا عمالہ یا کچھ اور ؟ اور سفرا کی شرعی حیثیت اجیر کی ہے یا عامل کی یا کچھ اور ؟

(۲) چندے کے کمیشن میں "قفیز طحّان" والی خرابی موجود ہے یا نہیں ؟

(۳) اگر جواب اثبات میں ہو تو کیا عصر حاضر کے تمام مدارس میں ایسی ضرورت شرعیہ متحقق ہو چکی ہے جس کی بنا پر چندے کے کمیشن میں "قفیز طحّان" والی صورت مباح ہو جائے، یا بعض مدارس میں یہ ضرورت متحقق ہے اور بعض میں نہیں ؟ اس کے علاوہ یہ بھی تنقیح طلب ہے کہ کیا ضرورت شرعیہ کے علاوہ اسباب ستّہ میں سے کوئی اور سبب پایا جا رہا ہے جس کی بنیاد پر جواز کی راہ ہموار ہوتی نظر آتی ہے ؟

(۴) اور اگر بوقت معاہدہ یہ صراحت کر دی جائے کہ اجرت، وصول کی ہوئی رقم سے نہ دیں گے تو شرعاً اس کا حکم کیا ہے، اگرچہ بعد میں اجرت اسی عطیہ کی رقم سے، یا بعد حیلۂ شرعیہ صدقات واجبہ کی رقم سے یا دوسرے کی وصول کردہ رقم سے یا ان کے سوا اور رقم سے دی جائے ؟ آیا جواز کے لیے یہ صراحت کرنا بہتر ہے، یا ضروری ہے یا کچھ بھی نہیں ؟

(۵) اگر قاضی شریعت یا اعلم علمائے بلد دیانت دار محصلین کو بحیثیت عامل مقرر کر دے تو وہ "عامل شرعی" ہوں گے یا نہیں ؟

(۶) اگر جواب اثبات میں ہو تو کیا کمیشن کو مباح مان کر اسی کو جاری رکھنا زیادہ مناسب ہے یا عامل کا تقرر کر کے اصل منصوص طریقہ کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے ؟

(۷) اور بہر حال اجیر یا عامل اپنی وصول کردہ زکاۃ یا عطیات کی رقوم سے اپنے طور پر کچھ خرچ کر لے تو زکاۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں اور بہر حال اجیر یا عامل کے لیے کیا حکم ہے ؟

فیصلے

تحصیلِ صدقات پر کمیشن کا حکم

"تحصیل صدقات پر کمیشن" کے تعلق سے سوال یہ تھا کہ مدارس کے ذمہ دار حضرات سفرا کو مختلف علاقوں میں چندے کے لیے بھیجتے ہیں، پھر انھیں اس کام پر بدلِ محنت بھی دیتے ہیں۔ یہ معاملہ کس عقد کے تحت آتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں باتفاق آرا یہ قرار پایا کہ یہ معاملہ "عقد اجارہ" ہے اور ماہانہ تنخواہ پر چندہ کرنے والے سفرا "اجیر خاص" اور کمیشن پر چندہ کرنے والے "اجیر مشترک" ہیں۔

کمیشن پر چندہ کرنے، کرانے پر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ سفیر سے یہ معاملہ ہوتا ہے کہ آپ کے ذریعہ جو چندہ وصول ہوگا اس کا ۲۵ فی صد مثلاً آپ کو بطور اجرت یا حقِ محنت دیا جائے گا۔ اور اجیر جو عمل کرے اسی کے ایک جز کو اجرت بنایا جائے یہ ناجائز ہے جس کی دلیل، "قفیز طحّان" کا معروف مسئلہ ہے۔ دوسرے یہ کہ سفیر کا عمل اور اس کا چندہ کتنا ہوگا یہ مجہول ہے اسی طرح اس کی اجرت بھی مجہول ہے۔ عمل اور اجرت کی جہالت کی وجہ سے بھی عقد اجارہ ناجائز ہوتا ہے۔ اس لیے کمیشن پر چندہ ناجائز ہونا چاہیے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ چندہ وصول ہو جانا سفیر کی قدرت میں نہیں بلکہ یہ چندہ دینے والوں کی قدرت میں ہے اس لحاظ سے جس عمل پر سفیر سے معاملہ ہوتا ہے وہ اس کا مقدور نہیں۔

ان امور پر غور وخوض اور بحث ومباحثہ کے بعد یہ طے ہوا کہ:

فی زماننا سفیر کی اجرت اس تعیین کے ساتھ طے نہیں ہوتی کہ تم جو چندہ وصول کر کے لاؤ گے بعینہٖ اسی سے تمھیں ۲۵ فی صد مثلاً اجرت دی جائے گی، بلکہ عاقدین کا قصد یہ ہوتا ہے کہ کل چندہ کی مالیت کا ۲۵ فی صد بطور اجرت دیا جائے گا۔ خاص وصول شدہ رقم سے لینے دینے کا معاملہ نہیں ہوتا۔

اس زمانے میں مدارس کو چندہ دینے والوں کی طرف سے عرفاً یہ اجازت بھی ہوتی ہے کہ سفرا وہ رقم مدارس تک بعینہٖ لے جائیں یا ڈرافٹ بنوا کر لے جائیں یا اور کوئی مناسب صورت اختیار کریں۔ اسی طرح نوٹوں کی تبدیلی مثلاً پچاس کے نوٹوں کو بدل کر سو سو کے یا ہزار، پانچ سو کے بنانے کی بھی اجازت ہوتی ہے۔

ان امور کے پیش نظر اب مسئلہ "قفیز طحّان" جیسی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اور کل چندہ کی مالیت کا مقررہ فی صد

طے کرنے اور خاص وصول کردہ رقم سے ادائگی معین نہ کرنے کی صورت میں وہ خرابی پیدا نہیں ہوتی جو "قفیز طحّان" والے مسئلہ میں ہے۔

رہ گئی دوسری خرابی کہ کل چندہ کتنا ہوگا اور اس کی اجرت کتنی بنے گی یہ امر مجہول ہے تو یہ جہالت بعد عمل زائل ہوجاتی ہے اور مدارس دینیہ کو اس طرح کام لینے کی حاجت شرعی بھی متحقق ہے ساتھ ہی اس پر عوام وخواص کا تعامل بھی ہوچکا ہے اس لیے وقتِ عقد یہ جہالت مفسِد عقد نہ رہی۔

اسی طرح «چندہ وصول ہوجانا» سفیر کا مقدور نہ ہونے کے باوجود حاجت اور تعامل کی وجہ سے درست ہے۔

❶ کمیشن کا معاملہ زیادہ تر اس بنا پر پیش آتا ہے کہ اصحابِ ثروت اپنی زکاۃ خود مناسب مدارس تک بھیجنے یا پہنچانے کی زحمت کم سے کم تر کرتے ہیں اور بعض مدارس ایسے بھی ہیں جن کی طرف مقامی حضرات کے سوا کوئی سِرے سے توجہ کرنے والا نہیں ہوتا اس لیے مدارس ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ سفرا کو اہل خیر کے یہاں بھیجیں لیکن عموماً حال یہ ہے کہ چندہ کرنے کے لیے لوگ آمادہ نہیں ہوتے اور کسی طرح کچھ لوگ آمادہ ہوگئے اور صرف ماہانہ تنخواہ کو ان کا بدل محنت رکھا گیا تو کہیں اتنی مقدار ان کے لیے ناکافی ہوگی اور کہیں ناکافی تو نہ ہوگی لیکن سفیر زیادہ تگ ودو اور کوشش نہ کرے گا، بلکہ جتنا چندہ راحت وآسانی کے ساتھ مل جائے گا اسی پر قناعت کرلے گا۔ یہ حالات مدارس کے لیے پریشانی کا باعث ہیں۔ کمیشن پر وصولی کا جو سلسلہ جاری ہوا اس کے حالات بھی مختلف ہیں۔ کوئی نئی جگہ ہے تو وہاں کم وصولی ہوگی۔ پرانی جگہ ہے اور ادارہ وہاں معروف ومشہور ہے تو آسانی ہوگی اور لوگ ادارہ کی خدمات سے متاثر اور کسی طرح اس سے متعلق ہیں تو وصولی زیادہ ہوگی، اور لینے والا ذی وجاہت ہو تو اور زیادہ وصولی ہوگی۔

اس لحاظ سے سفرا کی حیثیت، ادارہ سے مقامات سفارت کی دوری ونزدیکی، وہاں ادارے کے تعارف ومقبولیت وغیرہ احوال پر نظر کرتے ہوئے ادارے اپنے سفرا کے لیے ماہانہ تنخواہ یا ڈبل تنخواہ یا فی صد مناسب سمجھتے ہوئے مقرر کریں، مگر فقہا نے عامل کے لیے اس کی وصول کردہ رقم کا زیادہ سے زیادہ نصف حصہ دینے کی تحدید فرمائی ہے جب کہ اس سے کم مقدار اس کی مدت عمل کے خورد ونوش وغیرہ کے لیے کفایت نہ کرے اسے نظر میں رکھتے ہوئے سفرا کی اجرت بھی کسی طرح اس سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔

دوسری طرف اس بات کی کوشش ہونی چاہیے کہ زیادہ سے زیادہ اہل خیر کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ ادارے کو اپنا چندہ ڈرافٹ، چیک وغیرہ کے ذریعہ خود بھیجیں۔ اور اس کی بھی کوشش ہو کہ متعارف اور زیادہ وصولی والے مقامات پر کام کرنے کے لیے باتنخواہ سفرا تیار ہوجائیں اور ادارے کا زیادہ فائدہ ہو۔

❷ محصل پر واجب ہے کہ وصول کردہ رقم سے کچھ بھی اپنے استعمال میں نہ لائے حتی کہ اپنے کرایہ میں بھی صَرف نہ کرے، نہ اسے اپنے حق المحنت میں وضع کرے کہ یہ امانت میں خیانت اور مال مسلم میں تعدی ہوگی جس کے باعث وہ حق اللہ و حق العبد میں گرفتار ومستحق عذاب نار ہوگا۔ ساتھ ہی اس پر فرض ہوگا کہ صاحبِ مال کو تاوان دے نیز اسے بتائے کہ اس کی زکاۃ

ادا نہیں ہو سکی ہے وہ ادا کر دے، یا اسے واپس کر دے تاکہ وہ مدرسہ تک پہنچا دے، یا کم از کم اس سے یہ اجازت لے کہ یہ اپنے پاس سے اس کی طرف سے جمع کر دے۔

جس نے اس طرح کی رقم سے کچھ بھی خرچ کیا ہو اور مالک کو اس کا تاوان نہ دے، نہ بطور مذکور اس سے اجازت لے تو قیامت کے دن اس کے باعث وہ عند اللہ ماخوذ ہوگا۔ اس لیے ایسے شخص پر واجب ہے کہ دنیا میں ہی ارباب اموال اور وہ نہ ہوں تو ان کے ورثہ سے اپنا معاملہ صاف کرا لے تاکہ وہ اپنی زکاۃ و صدقۂ فطر ادا کر لیں اور یہ مواخذۂ اخروی سے محفوظ ہو جائے۔

۳ بعض ناخدا ترس سفرا ایسا بھی کرتے ہیں کہ چھ ماہ یا سال بھر کی تاخیر سے اپنی تحصیل کردہ رقم اداروں میں جمع کرتے ہیں۔ اس طرح زکاۃ کا مصرفِ زکاۃ تک پہنچنا بھی مؤخر ہوتا ہے اس گناہ کا وبال ان سفیروں کے سر آتا ہے، ساتھ ہی ادارہ کے کاموں میں بھی خلل اور سخت حرج واقع ہوتا ہے اس کے جواب دہ بھی سفرا ہی ہوں گے۔ ایسے لوگوں کو ہدایت کی جاتی ہے کہ تحصیل کردہ رقم جلد از جلد ادارے تک پہنچائیں اور اہل ادارہ بھی حیلۂ تملیک جلد سے جلد کر لیں اور صحیح مصارف میں صَرف کریں۔ اور سبھی لوگ ہر معاملہ میں امانت و دیانت اور خوفِ خدا ملحوظ رکھیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مآخذ

• درِ مختار میں ہے:

"الأجراء على ضربين، مشترك و خاص.

فالأول من يعمل لا لواحد كالخياط ونحوه ، أو يعمل له عملا غير موقت كان استاجره للخياطة في بيته غير مقيدة بمدة كان أجيرا مشتركا ... والثانى : وهو الأجير الخاص ، و يسمى : "اجير واحد" وهو من يعمل لواحد عملاً موقتا بالتخصيص و يستحق الأجر بتسليم نفسه فى المدة، و إن لم يعمل." (ملخصاً) (۱)

• فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"والحيلة في ذلك لمن أراد الجواز ، أن يشترط صاحب الحنطة قفيزا من الدقيق الجيد ولم يقل "من هذه الحنطة" أو يشترط ربع هذه الحنطة؛ لأن الدقيق إذا لم يكن مضافا إلىٰ حنطة بعينها يجب فى الذمة ، والأجر كما يجوز أن يكون مشاراً إليه يجوز أن يكون دينا فى الذمة، ثم إذا جاز يجوز أن يعطيه ربع دقيق هذه الحنطة إن شاء. كذا فى المحيط. (۲)

• ردالمحتار میں ہے:

(۱) در مختار، باب ضمان الأجير، ج:۹، ص:۸۷ — ۹۵، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:٤، ص:٤٤٤، الفصل الثالث في قفيز الطحان وما هو في معناه من الباب الخامس عشر.

”(تتمة) قال فی التاتر خانية: وفی الدلال والسمسار يجب أجر المثل وما تواضعوا عليه إن في كل عشرة دنانير كذا فذاك حرام عليهم. وفی الحاوی: سئل محمد بن سلمه من أجرة السمسار فقال: أرجوا أنه لاباس به وإن كان فی الأصل فاسداً لكثرة التعامل . وكثير من هذا غير جائز، فجوزه لحاجة الناس إليه كدخول الحمام.“[۱]

● فتاویٰ ہندیہ ”کتاب الوقف“ میں ہے:

”في فتاوی أبي الليث رحمه الله تعالیٰ: رجل جمع مالا من الناس لينفقه في بناء المسجد فأنفق من تلك الدراهم في حاجته ثم رد بدلها في نفقة المسجد لا يسعه أن يفعل ذٰلك فإن فعل فإن عرف صاحب ذلك المال ردّ عليه أو سأله تجديد الإذن فيه. وإن لم يعرف صاحب المال استاذن الحاكم فيما استعمله وإن تعذر عليه ذلك رجوت له فی الإستحسان أن ينفق مثل ذلك من ماله على المسجد فيجوز ، لكن هذا واستئمار الحاكم يجب أن يكون في رفع الوبال أما الضمان فواجب، كذا فی الذخيرة.

و يبتنى علیٰ هذا مسائل ابتلى بها أهل العلم والصلحاء . منها: العالم إذا سأَل للفقراء أشياء واختلط بعضها ببعض يصير ضامنا لجميع ذلك واذا أدّى صار مؤدّيا من مال نفسه و يصير ضامنا لهم ولا يجز يهم عن زكاتهم ، فيجب أن يستاذن الفقير لياذن له بالقبض فيصير خالطًا ماله بماله كذا فی المحيط.[۲]

(۱) رد المحتار، باب ضمان الأخير، ج:۵، ص:٤٤

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص:٤٨٠، ٤٨١، الثانی عشر فی الأوقاف التی يستغنی عنها

پندرہواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/۱۹/۲۰/ صفر ۱۴۲۹ھ
مطابق ۲۶/۲۷/۲۸/ فروری ۲۰۰۸ء
بروز سہ شنبہ، چہار شنبہ، پنج شنبہ
بمقام: امام احمد رضا لائبریری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۳۷- طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط
۳۸- مساجد میں مدارس کا قیام
۳۹- نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

ترتیب: مولانا نفیس احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده و نصلي و نسلم على رسوله الكريمo

خالقِ کائنات نے جہاں اس دنیا میں بیماریاں پیدا کی ہیں وہیں ان کا علاج بھی پیدا فرمایا ہے۔ حدیثِ پاک میں ہے: ''اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری اتاری اس کے لیے شفا اتاری۔'' رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه. (۱)

امام احمد و ترمذی و ابو داؤد نے حضرت اسامہ بن شریک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ لوگوں نے عرض کی: یارسول اللہ! ہم دوا کریں؟ فرمایا: ہاں، اے اللہ کے بندو! اللہ تعالیٰ نے جو بھی بیماری رکھی اس کے لیے شفا بھی رکھی ہے، سوا ایک بیماری کے، وہ بڑھاپا ہے۔(۲)

بہر حال دوا علاج کرنا کرانا جائز ہے جب کہ یہ عقیدہ ہو کہ شفا دینے والا اللہ تعالیٰ ہے، اس نے دوا کو ازالۂ مرض کا سبب بنا دیا ہے، اور اگر کوئی شخص دوا ہی کو ''شافی'' سمجھے تو ناجائز ہے۔(۳)

ظاہر سی بات ہے کہ ہر شخص حکیم اور ڈاکٹر نہیں ہوتا، اس لیے علاج کے لیے اسے کسی مُعالج، حکیم یا ڈاکٹر کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ عام حالات میں تو وہ کسی بھی طبیب اور مُعالج سے علاج کرا سکتا ہے، خواہ وہ فاسق ہو یا غیر فاسق، مسلم ہو یا غیر مسلم، جب کہ وہ کوئی ناجائز چیز دوا میں تجویز نہ کرے۔ مگر جہاں تک ممکن ہو مسلم طبیب ہی سے علاج کرائے۔

---

(۱) مشكوٰة المصابيح، ج:۲،ص:۲۸۷، مطبوعه مجلس بركات، جامعه اشرفيه ، مبارك پور

(۲) مصدر سابق ، ج:۲، ص:۲۸۸

(۳) بهار شريعت ج:۱۶،ص:۱۲۶ ، المجمع المصباحی، مبارك پور ، بحواله فتاوى عالم گيرى

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان سے سوال ہوا کہ "ہندووں سے بیماری کی دوا کرانا کیسا ہے"؟ ارشاد فرمایا:

"طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے تو جائز نہیں، اگرچہ طبیب مسلمان ہو، اور جائز چیز میں حرج نہیں، اگرچہ کافر ہو۔ مگر ہندووں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مُضِر ہوتی ہے۔ لہٰذا بچنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ أعلم". (۱)

در اصل بات یہ ہے کہ دوا تجویز کرنے اور طبّی ہدایات دینے میں حکیم اور ڈاکٹر کی حیثیت ایک خبر دینے والے کی ہے اور عام حالات میں دوا علاج کا تعلّق معاملات سے ہوتا ہے، اور شریعت اسلامیہ کے اعتبار سے معاملات میں فاسق، بلکہ کافر کی بھی خبر مقبول ہوتی ہے، البتہ دیانات کے باب میں ان کی خبر مقبول نہیں، بلکہ خبر دینے والے کا مسلم اور عادل ہونا ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے:

قال: (و يقبل في المعاملات قول الفاسق، ولا يُقبل في الديانات إلّا قول العدل.) ووجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس، فلو شرطنا شرطًا زائدًا يؤدي إلى الحرج، فيقبل قول الواحد فيها عدلًا أو فاسقًا، كافرًا كان أو مسلمًا، عبدًا كان أو حرًّا، ذكرًا كان أو أنثى دفعًا للحرج. أمّا الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات، فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط، فلا يقبل فيها إلّا قول المسلم العدل؛ لأن الفاسق مُتَّهَم، و الكافر لا يلتزم الحكمَ، فليس له أن يُلزِمَ المسلمَ، بخلاف المعاملات؛ لأنّ الكافر لا يمكنه المقام في ديارنا إلّا بالمعاملة، ولا يتهيأ له المعاملة إلّا بعد قبول قوله فيها، فكان فيه ضرورةٌ، فيقبل، ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة: أنّه يقبل قوله فيها جريًا على مذهبه أنّه يجوز القضاء به. و في ظاهر الرواية هو و الفاسق سواء حتى يعتبر فيهما أكبر الرأي. (۲)

نتائج الافکار میں ہے:

قال في التلويح: قيل: ذكر فخر الإسلام في موضع من كتابه أن إخبار المميّز الغير العدل يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري. و في موضع آخر أنّه يشترط التحري، وهو المذكور في كلام الإمام السرخسي. و محمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان، ولم يذكره في الجامع الصغير، فقيل: يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرًا لهذا فيشترط ، و يجوز أن يشترط استحسانًا، ولايشترط رخصة، و يجوز

---

(۱) فتاوی رضو يه، كتاب الحظر والاباحة، ج:۹، نصف آخر، ص ٦٥، ٦٦، رضا اكيڈمی ممبئی
(۲) هدايه، كتاب الكراهية، ج: ٤، ص٤٣٨، مطبوعه مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

أن يكون في المسألة روايتان. انتهى. ـ أقول: يشكل على التوجيه الأوّل الفرقُ بين المعاملات والديانات؛ لأنّ قول الفاسق يقبل في الديانات أيضًا بشرط التحرّي، كما سيأتي التصريح به في الكتاب. وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على إحدى الروايتين، وهي رواية الاشتراط. فالظاهر المناسب عندي هو التوجيه الثاني. فإنّ الفرق المذكور يستقيم حينئذ؛ إذ لا رخصة لقبول قول الفاسق في الديانات بدون التحرّي. (۱)

طبیب کی خبر کے باب دیانات سے متعلق ہونے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص آنکھ کی بیماری میں مبتلا ہے اور آنکھ کا ڈاکٹر اُس سے کہے اگر تم رکوع وسجود وغیرہ میں اپنا سر جھکاؤ گے تو بینائی سے محروم ہو جاؤ گے، یا یہ مرض شدّت اختیار کرلے گا اور بہت دیر میں شفا ہوگی — یوں ہی رمضان کے مہینے میں ایک شخص سخت بیمار ہے، ڈاکٹر اس سے یہ کہے کہ اگر تم نے پابندی کے ساتھ دو دو گھنٹے پر دوائیں نہیں کھائیں تو جان کا خطرہ ہے، یا مرض کے شدید ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اب ظاہر سی بات ہے کہ اس صورت میں اگر وہ ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل کرتا ہے تو اسے روزہ چھوڑنا ہوگا — ان صورتوں میں اس کے لیے طبیب کی ہدایات پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔ مگر ہمارے فقہاے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ مریض کے لیے ان صورتوں میں طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا اس وقت درست ہوگا جب وہ مسلم اور عادل، یا غیر ظاہر الفسق ہو۔

ہدایہ میں ہے:

ومن كان مريضًا في رمضان فخاف إن صام ازداد مرضه أفطر و قضى .

اسی کے تحت فتح القدیر میں ہے:

"وجه قولنا إنّ قوله تعالىٰ: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ" يبيح الفطر لكل مريض، لكن القطع بأنّ شرعية الفطر له إنّما هو لدفع الحرج. و تحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو. ثمّ معرفة ذلك باجتهاد المريض، والاجتهاد غير مجرّد الوهم، بل هو غلبة الظنّ عن أمارة، أو تجربة، أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق. وقيل: عدالته شرط. (۲)

البحر الرائق میں ہے:

و في الظهيرية: رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء، و زعم الأطباء أنّ الظئر إذا شربت دواء كذا برئ الصغير و تماثل، و تحتاج الظئر إلى أن تشرب ذلك نهارًا في رمضان، قيل: لها ذلك إذا قال ذلك الأطبّاء الحذاق. وكذلك الرجل إذا لدغته حيّةٌ فأفطر بشرب

---

(۱) نتائج الافكار، تكملة فتح القدير، ج:۱۰، ص:۱۰، مطبوعه پوربندر گجرات

(۲) فتح القدیر، ج:۲، ص: ۳۵٦، مطبوعه مرکز اهل سنت برکات رضا، پوربندر، گجرات

الدواء قالوا: إن كان ذلك ينفعه فلا بأس به.۔ أطلق في الكتاب الأطباء الحذاق، قال رضي الله تعالیٰ عنه: و عندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر، كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد له كافر إعطاء الماء فإنّه لا يقطع الصلاة، لعلّ غرضه إفساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم اھ. و فيه إشارة إلى أنّ المريض يجوز له أن يستطبّ بالكافر فيماعدا إبطال العبادة ، لِمَا أنّه علّل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضُه إفسادَ العبادة، لا بأنّ استعمالَه في الطب لا يجوز. (۱)

تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

(أو مريض خاف الزيادة) لمرضه، و صحيح خاف المرض، و خادمة خافت الضعف، بغلبة الظنّ بأمارة أو تجربة أو بإخبار طبيب حاذق مسلم مستور.

اس کے تحت رد المحتار میں ہے:

قوله: "بأمارة" : أي علامة. قوله: "أو تجربة" ولو كانت من غير المريض عند اتحاد المرض. ط- عن أبي السعود. قوله: "حاذق" أي له معرفة تامّة في الطب، فلا يجوز تقليد من له أدنى معرفة فيه . ط. قوله: "مسلم" أمّا الكافر فلا يعتمد على قوله؛ لاحتمال أنّ غرضه إفساد العبادة، .... قوله : "مستور" و قيل : عدالته شرط، و جزم به الزيلعي، و ظاهرُ ما في "البحر" و "النهر" ضعفُه. قلت: وإذا أخذ بقول طبيب ليس فيه هذه الشروط و أفطر فالظاهرُ لزوم الكفارة، كما لو أفطر بدون أمارة ولا تجربة لعدم غلبة الظن، والناس عنه غافلون.(۲)

اس وقت ہندستان بلکہ دنیا کے بیش تر ممالک کا حال یہ ہے کہ وہاں عموماً ان شرائط و اوصاف کے حامل مسلم ڈاکٹر اور طبیب دست یاب نہیں ہوتے، مسلمان مجبوراً غیر مسلم یا مسلم غیر عادل ڈاکٹروں سے ہر طرح کا علاج کراتے ہیں اور ان کی طبی ہدایات کو ماننے کے لیے مجبور ہوتے ہیں۔ اب آپ کو اس بات پر غور کرنا ہے کہ کیا ان حالات میں بھی طبیب کے لیے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا غیر ظاہر الفسق ہونا ضروری ہے؟ اخیر میں علماے کرام اور مفتیانِ عظام سے گزارش ہے کہ شرعی اصول اور فقہی جزئیات کی روشنی میں درج ذیل سوالات کے جوابات عنایت فرما کر امتِ مسلمہ کے لیے صحیح راہِ عمل متعیّن فرمائیں اور عند اللہ ماجور ہوں۔

(۱) البحر الرائق، فصل في العوارض ، ج:۲، ص:۴۹۳، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان
(۲) رد المحتار، فصل في العوارض، ج:۳، ص:۴۰۴ مطبوعه: دار الكتب العلمية، بيروت.

[سوالات]

(۱) عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج کرانا کیسا ہے؟

(۲) اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہِ راست یا بالواسطہ بابِ دیانات سے ہو تو کیا اس کی طبّی ہدایت پر عمل درآمد کے جواز کے لیے اُس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا مستور الحال ہونا بھی شرط ہے؟

(۳) فقہاے کرام کی عبارتوں میں طبیب کے لیے اسلام اور عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرطیں احترازی ہیں، یا ان کا مقصد ظن و اعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے؟ بصورت ثانی جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ سے اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے یا نہیں؟

(۴) اور بہر حال بابِ دیانات میں مریض کے لیے مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا کیسا ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پندر ہویں فقہی سیمینار کے مقررہ چار موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ہے: ''طبیب کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط'' ۔اس موضوع پر ملک کے طول و عرض سے انچاس مقالات مجلس کو موصول ہوئے جو چوّن علماے کرام اور مفتیانِ عظام کی علمی کد و کاوش کا نتیجہ ہیں، یہ مقالات فل اسکیپ سائز کے ۲۲۹ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اس موضوع سے متعلق سوال نامے میں کچھ فقہی جزئیات اور عصر حاضر کا منظر نامہ پیش کرنے کے بعد چار سوالات مندوبینِ کرام کی بار گاہ میں پیش کیے گئے تھے۔ ان میں **پہلا سوال** یہ تھا:

''عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج کرانا کیسا ہے؟''

جوابات سوال(۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے دو موقف اس وقت میرے سامنے ہیں:

(۱)غیر مشروط جواز (۲)مشروط جواز۔

پہلا موقف: غیر مشروط جواز کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

• مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، بلرام پور • مفتی شیر محمد خاں رضوی، اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان • مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، اترولہ • مفتی شفیق احمد شریفی، الہ آباد • مفتی شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی • مولانا ابرار احمد اعظمی، ندائے حق، جلال پور • مفتی شمشیر علی رضوی مصباحی، دار العلوم غوث صمدانی، راج کوٹ، گجرات • مولانا احمد رضا مصباحی، مبارک پور • مولانا محمد حنیف خاں رضوی، بریلی شریف • مفتی محمد عالم گیر رضوی مصباحی، اسحاقیہ، جودھ پور • مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور • مفتی عبد السلام رضوی مصباحی، تلشی پور • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مفتی شہاب الدین احمد نوری، فیض الرسول، براؤں شریف • مولانا محمد جابر خاں مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی بدر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد معراج

القادری، جامعہ اشرفیہ • مولانا صاحب علی مصباحی • مفتی شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ • مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور۔

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ عام حالات میں کافر طبیب سے علاج کرانا جائز ہے، لیکن جہاں مسلم طبیب بھی ہو وہاں غیر مسلم کے بجائے مسلم طبیب و معالج سے علاج کرانا بہتر ہے۔ یہ حضرات اپنے موقف کی تائید میں درج ذیل دلیلیں پیش کرتے ہیں:

① عام حالات میں دوا علاج کا تعلق معاملات سے ہوتا ہے، اور دوا تجویز کرنے اور طبی ہدایات دینے میں حکیم اور ڈاکٹر کی حیثیت ایک خبر دینے والے کی ہے اور معاملات میں فاسق بلکہ کافر کی خبر بھی مقبول ہوتی ہے۔ "کما صرّح به في عامة الأسفار الفقهية."

② " ثم هذا التطبب المذكورحيث لا ينافي مقام التوكل على الله تعالى لا فرق فيه بين التطبب بطبيب مسلم أو كافر إذا غلب على ظن المريض أنه صادق فيما يصف له من الدواء؛ إذ رب مسلم يكذب وكافر يصدق، والمعتبر غلبة ظن المريض خصوصًا بعد تجربة الحذق منه، وهذا من قبيل المعاملات و قول الكافر فيها مقبول عندنا." اهـ. (۱)

③ " و ما ذكره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى في كتابه "العهود المحمدية" من التنفير عن التطبب بالكفار فمحمول على من ابتلي بضعف اليقين من عوام المسلمين فيخاف عليه أن يميل إلى الطبيب اليهودي أو النصراني وربما يقع عنده الشك في عقيدته بسبب حصول الشفاء على يده و يظن أنه شفي بسبب صحة دينه الباطل، وأما من لم يخطر له ذلك و عرف أن الأسباب كلها بيد الله تعالى وحده و أنه تعالى الشافي لا غيره فلا شبهة في جواز التطبب بالأطباء المسلمين والكافرين والصالحين والفاسقين." اهـ ملتقطًا. (۲)

④ "و فيه إشارة إلى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة لما أنه علّل عدم قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله في الطب لا يجوز."(۳)

مفتی شمشاد احمد مصباحی صاحب فتاویٰ رضویہ، کتاب الحظر والاباحۃ، ج:۱۰، نصف آخر، ص:۶۵-۶۶ کی عبارت: "طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے... مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا بچنا چاہیے۔" نقل کرنے کے بعد اپنے مقالے میں لکھتے ہیں:

---

(۱) الحديقة الندية، ج:۱، ص:۳٤٥

(۲) مصدر سابق، ص:۳٤٦

(۳) البحر الرائق، فصل في العوارض، ج۲، ص ٤٩۳، مطبوعه: دار الكتب العلمية، بيروت.

''اُس دور میں ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور مضر رہی ہوگی مگر اس دور میں جو طریقۂ علاج مسلمانوں میں رائج ہے وہی طریقۂ علاج ہندوؤں میں بھی رائج ہے اور جن طبی اصول اور قواعد کی روشنی میں مسلم ڈاکٹر علاج کرتے ہیں، انھیں طبی اصول و قواعد کی روشنی میں ہندو ڈاکٹر بھی علاج کرتے ہیں کیوں کہ ڈاکٹری کی جو تعلیم آج دنیا میں رائج ہے وہ ہندو، مسلم سب کے لیے یکساں ہے، مذہب، قوم، فرقہ کے اعتبار سے اس میں کوئی تفریق نہیں ہوتی، لہذا ہندو ڈاکٹروں سے علاج کرانے میں جس مضرت کا اعلیٰ حضرت نے ذکر فرمایا ہے اب اس کا اندیشہ نہیں۔''

مفتی عالم گیر مصباحی عام حالات میں بھی غیر مسلم ڈاکٹروں سے ضرورت و حاجت، عموم بلویٰ اور دفعِ حرج کی بنیاد پر علاج کرانے کو جائز کہتے ہیں۔

مولانا محمد حنیف رضوی بریلوی صاحب مسلمانوں کے ابتلاے عام کی بنا پر اسے جائز قرار دیتے ہیں۔

مفتی عبدالسلام مصباحی صاحب عموم بلویٰ اور دفعِ حرج کے پیشِ نظر اسے جائز کہتے ہیں۔

جب کہ مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری اجازت دینے میں دامنِ احتیاط بڑی مضبوطی کے ساتھ تھامے نظر آتے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں:

''عام حالات میں بھی جہاں تک ممکن ہو مسلمان طبیب حاذق عادل یا غیر ظاہر الفسق سے علاج کرایا جائے اور اگر اس میں دقت ہو تو کم از کم طبیب یا ڈاکٹر مسلمان ہو اور جب اس میں بھی حرج ہو تو بدرجۂ مجبوری غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانے میں کوئی حرج نہیں۔''

دوسرا موقف : مشروط جواز کا ہے۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام کا ہے:

• قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا نصر اللہ رضوی، محمد آباد، گوہنہ • مولانا عبد الغفار اعظمی مصباحی، خیر آباد، مئو • قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا محسن رضا ہادی و مولانا شبیر احمد مصباحی، دھرول، گجرات • مولانا سرفراز احمد برکاتی • مولانا محمد عبد الرحمٰن رضوی • مولانا ریحان رضا مصباحی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی، کوڑی نار، جونا گڑھ، گجرات • مولانا عبدالحق رضوی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی، محمد آباد • مولانا ساجد علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو • مولانا ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف • مفتی زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ • مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نور احمد قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد اختر کمال قادری، جامعہ اشرفیہ • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی بچھڑوا، بلرام پور • مولانا محمد بشیر القادری، اسری بازار، گریڈیہ • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، ہزاری باغ • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا نثار احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف • مفتی محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کا موقف یہ ہے کہ عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانا جائز ہے، جب کہ وہ کوئی ناجائز چیز دوا میں

نہ بتائے اور اس میں کسی عبادت کا ابطال نہ ہو۔ بعض علمائے کرام نے دونوں شرطیں لگائی ہیں اور بعض نے صرف ایک ہی شرط پر اکتفا کیا ہے، بعض نے اس جواز کو خارجی علاج کے ساتھ خاص کیا جس میں وہ طبیب کوئی طبی خیانت اور بد خواہی نہ کر سکے اور اندرونی علاج میں منع کیا، یا بچنے کا مشورہ دیا، خصوصاً علمائے کرام اور معظّمانِ دین کو، اور بہر حال ان سے احتیاط و احتراز کو اولیٰ قرار دیا۔

ان حضرات کی دلیلیں درج ذیل ہیں:

❖ البحر الرائق میں ہے:

"و فيه إشارة إلى أن المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا إبطال العبادة لما أنه علّل عدم قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه إفساد العبادة لا بأن استعماله فى الطب لا يجوز." (۱)

❖ در مختار میں ہے:

"أفاد فى النهر تبعًا للبحر جواز التطبيب بالكافر فيما ليس فيه إبطال عبادة."(۲)

❖ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے جب تو جائز نہیں، اگر چہ طبیب مسلمان ہو اور جائز چیز میں حرج نہیں، اگر چہ کافر ہو۔ مگر ہندوؤں کی طب عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا بچنا چاہیے۔" (۳)

❖ "رہا کافر طبیب سے علاج کرانا خارجی یا ظاہر مکشوف علاج، جس میں اس کی بد خواہی نہ چل سکے وہ تو "لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالًا" سے بالکل بے علاقہ ہے اور دنیاوی معاملات بیع و شرا، اجارہ و استیجار کی مثل ہے، ہاں! اندرونی علاج جس میں اس کے فریب کی گنجائش ہو .... پھر بھی خلافِ احتیاط اور شنیع ضرور ہے۔ خصوصاً یہود و مشرکین سے سربرآوردہ مسلمان کو جس کے کم ہونے کو وہ اشقیا اپنی فتح سمجھیں۔" (۴)

حضرت علامہ مفتی نظام الدین رضوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں:

"عام حالات" سے مراد وہ حالات ہیں جن میں بلا عذر شرعی کسی ناجائز کام مثلاً نجس یا حرام چیز سے علاج، خطرناک آپریشن، صوم و صلاۃ وغیرہ عبادات کا ابطال، یا ترک اور حلقِ لحیہ وغیرہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے، ایسے نارمل حالات میں غیر مسلم ڈاکٹر سے علاج کرانا کبھی جائز ہے، کبھی ممنوع، کبھی غیر انسب۔"

---

(۱) البحر الرائق، فصل فى العوارض، ج ۲، ص ۴۹۳، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) درمختار مع رد المحتار، ج ۳ ص : ۴۰۴، فصل فى العوارض المبيحة لعدم الصوم، من كتاب الصوم، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) فتاویٰ رضویہ، جلد : ۹، نصف آخر، ص: ۶۵-۶۶، كتاب الحظر والاباحة، رضا اكيڈمی، ممبئی

(۴) فتاویٰ رضویہ، ج: ۹، نصف آخر، ص: ۲۹۰ كتاب الحظر والاباحة، ملتقطاً، رضا اكيڈمی، ممبئی

پھر چار صفحے میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور یہ ہدایت فرمائی ہے کہ:

''مسلمانوں بالخصوص علماے دین کو غیر مسلم طبیب کا علاج شروع کرنے سے پہلے یہ اطمینان حاصل کر لینا چاہیے کہ وہ متعصب نہیں ہے، مسلم غیر مسلم سب کے ساتھ اس کا برتاؤ یکساں ہوتا ہے اور اس کی نظر اپنے پیشے کو فروغ دینے پر ہی ہے، اس کے باوجود اگر مسلم ڈاکٹر فراہم ہوں تو غیر مسلم ڈاکٹر سے احتیاط بہتر ہے اور جو مجبور ہے، معذور ہے، خداے عفوو غفور اس پر رحم فرمائے۔''

مزید لکھتے ہیں:

''وہابی، دیوبندی، رافضی ڈاکٹروں کا حال اس سے بھی بُرا ہے ان میں جو جس قدر خوش کلام شیریں بیان ہوتا ہے، وہ عموماً اسی قدر تعصب مذہبی سے آلودہ ہوتا ہے، علماے اہل سنت کے ساتھ ان کا سلوک ''شہد دکھائے، زہر پلائے'' جیسا ہوتا ہے۔''

جوابات سوال (۲)

دوسرا سوال یہ تھا کہ ''اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہِ راست یا بالواسطہ باب دیانات سے ہو تو کیا اس کی طبی ہدایت پر عمل در آمد کے جواز کے لیے اس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا مستور الحال ہونا بھی شرط ہے؟''

اس سوال کے جواب میں علماے کرام کے درج ذیل چھ موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مطلقاً باب دیانات میں طبیب کی طبی ہدایات پر عمل در آمد کے لیے اس طبیب کے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور عادل یا کم از کم مستور الحال ہونا شرط ہے۔ ان میں سے بعض حضرات نے اس حکم کے علی الاطلاق ہونے کی صراحت کی ہے اور بعض حضرات کے مقالوں سے اطلاق مستفاد ہوتا ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی، جمدا شاہی، بستی • مولانا سرفراز احمد برکاتی، مولانا محمد ریحان رضا مصباحی، مولانا محمد عبد الرحمن رضوی • مولانا ناظم علی مصباحی، جامعہ اشرفیہ • قاضی شہید عالم رضوی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مولانا عبد الحق رضوی • مفتی عنایت احمد نعیمی • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا محمد بشیر القادری • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا شبیر عالم مصباحی • مولانا محمد مسیح احمد مصباحی • مفتی شیر محمد رضوی، جودھ پور۔

ان حضرات کا استدلال مجموعی طور پر مندرجہ ذیل جزئیات سے ہے:

❖ ہدایہ میں ہے:

''(و يقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات، إلّا قول العدل) و وجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها.................... أمّا الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط فلا يقبل فيها إلّا قول المسلم

العدل؛لأن الفاسق متهم والكافر لا يَلتَزِم الحكمَ. فليس له أن يُلْزِم المسلمَ، بخلاف المعاملات." (۱)

❖ الدر المنتقی میں ہے:

"(يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه) كيفا أو كمّا (بالصوم) و صحيح خاف المرض و خادمة خافت الضعف بغلبة الظن بأمارة أو تجربة أو إخبار طبيب حاذق مسلم عدل." (۲)

❖ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

و في مجموع النوازل: سئل الشيخ عن صغير رضيع مبطون يخاف موته بهذا الدواء، وله ظئر يزعم الأطباء إن الظئر إذا شربت دواء كذا يبرأ هذا الصغير، و تحتاج الظئر أن تشرب ذلك نهارًا في رمضان، هل يجوز لها الإفطار بهذا العذر؟ قال: نعم، إذا قال الأطباء البصراء بذلك. و في الظهيرية قال: و عندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر، كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعد له كافر إعطاء الماء فإنه لا يقطع الصلاة. (۳)

❖ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

"وضو یا غسل میں پانی سے نقصان کا نرا اندیشہ کافی نہیں نہ کسی ڈاکٹر یا فاسق یا ناقص طبیب کا کہنا کافی بلکہ تین دلائل شرعیہ سے ایک کا ہونا ضرور، یا تو ظاہر[1] واضح روشن علامت، یا صحیح تجربہ[2]، یا طبیب[3] حاذق مسلمان غیر فاسق کا بیان۔" (۴)

❖ "ہاں! یہ بات کہ فلاں امر ضرر دے گا کسی کافر یا کھلے فاسق یا ناقص طبیب کے بتائے سے ثابت نہیں ہو سکتی، یا تو خود اپنا تجربہ ہو کہ نقصان ہوتا ہے، یا کوئی صاف علامت ایسی موجود ہو جس سے واقعی ظن غالب نقصان کا ہو، یا طبیب حاذق مسلم مستور بتائے جس کا کوئی فسق ظاہر نہ ہو"۔(۵)

مذکورہ بالا عبارتوں کے علاوہ بہارِ شریعت حصہ پنجم، ص:۴۸۲، بحر الرائق، ج:۹، کتاب الکراہیۃ، فتح القدیر، ج:۲، ص:۳۵۶ وغیرہ فقہی کتابوں کی عبارتوں سے بھی استدلال کیا ہے۔

---

(۱) هدايه، كتاب الكراهية، ج: ٤، ص:٤٣٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مباركپور

(۲) الدر المنتقى شرح الملتقى مع مجمع الأنهر، كتاب الصوم، فصل في العوارض، ج:١، ص: ٣٦٦ مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت

(۳) الفتاوى التاتارخانية، كتاب الصوم، فصل الأسباب المبيحة للفطر، ٢/ ٢٩١، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت

(۴) فتاوی رضويه جلد :١، ص :٦١٣، رضا اكيڈمی، ممبئی

(۵) ايضاً: جلد :١، ص :١٠٤

دوسرا موقف: یہ ہے کہ مطلقًا باب دیانات میں طبیب کا ان اوصاف سے متّصف ہونا شرط نہیں، بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر طبیب یا ڈاکٹر کی طبی ہدایات کا تعلق براہِ راست بابِ دیانات سے ہو تو اس پر عمل در آمد کے جواز کے لیے طبیب کا مذکورہ بالا اوصاف سے متّصف ہونا شرط ہے اور اگر بالواسطہ یعنی ضمناً و تبعاً ہو تو ان اوصاف سے متّصف ہونا شرط نہیں۔ اس صورت میں فاسق، بلکہ کافر کے قول پر بھی عمل کرنا جائز ہے۔ یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا محسن رضا ہادی، مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا ناصر حسین مصباحی • مولانا صدر الوریٰ قادری • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا اختر کمال مصباحی • مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا احمد رضا مصباحی مبارک پوری • مفتی محمد معراج القادری • مولانا محمد انور نظامی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) • مولانا محمود احمد مشاہدی مصباحی • مولانا نثار احمد خاں مصباحی • مفتی زاہد علی سلامی۔

یہ موقف رکھنے والے علماے کرام طبی ہدایات کے براہِ راست باب دیانات سے متعلق ہونے کی صورت میں طبیب کے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم، عادل یا مستور الحال ہونے کا وجوب پہلے موقف کے تحت ذکر کردہ عبارات سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان عبارتوں کا محمل براہِ راست دیانات، بہ لفظ دیگر دیانات مقصودہ سے تعلق رکھنے والی صورتیں ہیں، جب کہ تبعاً و ضمناً دیانات سے تعلق کی صورت میں طبیب میں ان اوصاف کے شرط نہ ہونے کا ثبوت درج ذیل دلیلوں سے ہوتا ہے:

❖ ہدایہ میں ہے:

”(ومن أرسل أجيرًا له مجوسيًا أو خادمًا فاشترى لحمًا فقال اشتريته من يهودي أو نصراني أو مسلم وسعه أكله) لأن قول الكافر مقبول في المعاملات لأنه خبر صحيح لصدوره عن عقل و دين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة إلى قبوله لكثرة وقوع المعاملات.“[1]

اس عبارت کے تحت صاحب کفایہ فرماتے ہیں:

”قوله ”مقبول“ الخ،لا يقال: كان ينبغي أن لا يقبل قوله؛ لأنه إخبار بأن هذا اللحم حلال، والحل والحرمة من الديانات، ولايقبل في الديانات إلّا قول العدل، والمجوسي ليس بعدل؛ لأنّا نقول إنه إخبار بالشراء من يهودي أو نصراني أو مسلم و إنه من المعاملات و إنما يثبت ما في ضمنه وكذلك لو قال اشتريته من غيرهم إثبات الحرمة فيه ضمني فلمّا قبل قوله في الشراء يثبت الحل في ضمنه؛ لأنه كم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا كوقف المنقول ضمنًا بغير المنقول و كبيع الشرب وغيره.

❖ تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

---

(۱) هدايه، ج:٤،ص:٤٣٧، كتاب الكراهية،مطبوعه مجلسِ بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور

”(و يقبل قول كافر) ولو مجوسيًا (قال: اشتريت اللحم من كتابي فيحل أو قال:) اشتريته (من مجوسي فيحرم)ولا يرده بقول الواحد، وأصله أن خبر الكافر مقبول بالإجماع في المعاملات لا في الديانات، و عليه يحمل قول الكنز : و يقبل قول الكافر في الحل والحرمة: يعني الحَاصِلَيْنِ في ضمن المعاملات، لا مطلق الحل والحرمة كما توهمه الز يلعي.“(۱)

اس کی واضح تشریح علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ والرضوان نے رد المحتار میں کی ہے۔(تفصیل کے لیے دیکھیے رد المحتار،ج:۹،ص:٤٩٧کتاب الحظر والإباحة، دار الكتب العلمية، بيروت)

❖ صدر الشریعہ علامہ محمد امجد علی قادری رضوی علیہ الرحمۃ بہارِ شریعت میں لکھتے ہیں:

”اپنے نوکر یا غلام کو گوشت لانے کے لیے بھیجا اگر چہ یہ مجوسی یا ہندو ہو وہ گوشت لایا اور کہتا ہے کہ مسلمان یا کتابی سے خرید کر لایا ہوں تو یہ گوشت کھایا جاسکتا ہے اور اگر اس نے یہ آکر کہا کہ مشرک مثلاً مجوسی یا ہندو سے خرید کر لایا ہوں تو اس گوشت کا کھانا حرام ہے، کہ خریدنا بیچنا معاملات میں سے ہے اور معاملات میں کافر کی خبر معتبر ہے۔ اگر چہ حلت و حرمت دیانات میں سے ہیں اور دیانات میں کافر کی خبر نامقبول ہے مگر چوں کہ اصل خبر خریدنے کی ہے اور حلت و حرمت اس مقام پر ضمنی چیز ہے، لہٰذا جب وہ خبر معتبر ہوئی تو ضمناً یہ بھی ثابت ہو جائے گی اور اصل خبر حلت و حرمت کی ہوتی تو نامعتبر ہوتی۔“(۲)

❖ تکملہ البحر الرائق میں ہے:

”(فاشترط فيها):أي المعاملات (التمييز لا غير فإذا قبل فيها قول المميز)حرًّا كان أو عبدًا مسلمًا كان أو كافرًا، صغيرًا كان أو كبيرًا (وكان في ضمن قبولُه في الديانات، يقبل قولُه في الديانات ضمنًا؛ لِمَا ذكرنا ،حتى إذا قال المميز : أهدى إليك فلان هذه الجار ية أو بعثني مولايَ بها إليك، وسعه الأخذ والاستعمال حتى جاز له الوطئ بذلك، لأن الديانات دخلت تبعًا للمعاملات كما تقدم بخلاف الديانات المقصودة لأنه لا يكثر وقوعها كالمعاملات، ولا حرج في اشتراط العدالة. (۳)

مذکورہ بالا عبارتوں کے علاوہ عنایہ، تبیین الحقائق (۲۹/۷)، فتاویٰ عالم گیری (۲۷۱/۵)، فتاویٰ رضویہ (۴۸۱/۴) کے جزئیات سے بھی اپنا موقف ثابت کیا ہے۔

فائدہ: ان دونوں موقف سے تعلق رکھنے والے بیش تر علمائے کرام موجودہ زمانے میں طبیب کی مذکورہ بالا شرطوں میں تخفیف کے قائل ہیں، جس کی تفصیل سوال نمبر (۴) کے جواب میں آ رہی ہے۔

---

(۱) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٧، كتاب الحظر والاباحة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) بہارِ شریعت حصہ:١٦، ص:٣٦-٣٧،المجمع المصباحی، مبارک پور

(۳) تكملة البحر الرائق، فصل فی الأكل و الشرب،ج:٨،ص:١٨٦، دار الكتب العلمية، بيروت

تیسرا موقف: اگر طبیب دورانِ علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ باب دیانات سے ہو اور اس کی ہدایت پر عمل کرنے میں کسی عبادت کا افساد لازم آئے تو اس کی طبی ہدایات پر عمل کے جواز کے لیے اس طبیب کے حاذق و ماہر ہونے کے ساتھ مسلمان ہونا اصالۃً، جب کہ عادل ہونا یقینی طور پر ظن غالب کے حصول کے لیے شرط ہے۔ اس لیے کہ کبھی کبھی مسلم فاسق کی خبر کے صدق پر بھی ظن کا حصول ہو جاتا ہے اور اس وقت اس کی خبر بھی باب دیانات میں معتبر ہو جاتی ہے، اور مستور یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرط خبر کو صدق سے قریب کرنے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ مذہب میں مستور الحال کا حکم فاسق کی طرح ہے اگرچہ امام حسن کی روایت میں اس کا حکم عادل کی طرح ہے... تو عدالت یا استتارِ حال کی شرط لازمی نہیں، بلکہ صدقِ خبر کو یقینی یا اس سے قریب تر بنانے کے لیے ہے۔ یہ موقف مولانا قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کا ہے۔

چوتھا موقف: قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کے برادرِ کبیر قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ یہ براہِ راست دیانات سے تعلق کی صورت میں اپنے برادرِ صغیر (قاضی فضل احمد مصباحی صاحب) والے موقف پر ہیں مگر بالواسطہ دیانات سے تعلق کی صورت میں ان سے اختلاف کرتے ہیں اور ہر طبیب کے قول پر عمل کو جائز قرار دیتے ہیں، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، مسلم ہو یا غیر مسلم۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ اگر طبیب کی طبی ہدایات کا تعلق براہِ راست دیانات سے ہو تو اس کی طبی ہدایات پر عمل کرنے کے لیے دو چیزوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) طبیب ماہرِ امراض ہونے کے ساتھ مسلمان، عادل یا مستور الحال ہو۔

(۲) اجتہاد و تحری کے بعد مریض کے نزدیک، ڈاکٹر کا (طبی ہدایات صادر کرنے میں) صادق القول ہونا مظنون بہ ظن غالب ہو۔

یہ موقف مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔ اسی سے ملتا جلتا موقف مفتی بدر عالم مصباحی صاحب کا بھی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"فقہا نے جو شرطیں لگائی ہیں ان تمام شروط و قیود کی غرض غلبۂ ظن کا حصول ہی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مریض کو ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل نہ کرنے کی صورت میں ازدیادِ مرض کا ظن غالب ہے تو اسے ان ہدایات پر عمل کی اجازت ہونی چاہیے، ڈاکٹر مسلم ہو یا کافر، فاسق ہو یا غیر فاسق۔"

چھٹا موقف: یہ ہے کہ براہِ راست دیانات میں کافر کا قول معتبر نہیں، لیکن علاج معالجہ در حقیقت معاملات ہی کی قبیل سے ہیں، بالواسطہ اور ضمناً دیانات سے ہیں اس لیے اس میں غیر مسلم ڈاکٹر کی ہدایات پر عمل میں بھی حرج نہیں۔

یہ موقف مولانا محمد حنیف رضوی بریلوی، مولانا معین الدین مصباحی اور مفتی محمد نظام الدین رضوی کا ہے۔ اس کے تعلق سے مفتی صاحب کے مقالے سے کچھ خاص گوشے نذر قارئین کرتا ہوں۔

(۱) دوا علاج کا تعلق معاملات سے ہے مگر یہ کہ ڈاکٹر اپنی حد سے آگے بڑھ کر شرعی مسائل بتانے لگے تو صرف اس

صورت میں وہ دیانات سے ہوگا۔

(۲) معاملات سے مراد خرید، فروخت، اجارہ وغیرہ وہ تمام عقود اور امور ہیں، جن میں مال یا کام کے بدلے مال لیا جائے، ایک فریق کے قول یا فعل سے دوسرے کے ذمہ کچھ لازم نہ ہو اور دوسرا فریق قائل یا فاعل سے نزاع نہ کر سکے۔

(۳) مریض کی جانچ اور نسخہ تجویز کرنے کی فیس اجرت ہے اور یہ معاملہ عقدِ اجارہ ہے، دام دے کر اس سے دوا لینا عقد بیع ہے، معاوضہ ایکسرے، سونوگرافی، خون، پیشاب وغیرہ کا ٹسٹ اجارہ ہے، جو بلا شبہہ معاملات سے ہیں، ڈاکٹر نے مریض کے لیے جو علاج تجویز کیا اسے قبول کرنا اس پر لازم نہیں اور مریض کو اس بارے میں ڈاکٹر سے نزاع کا حق نہیں اس لیے بھی یہ معاملات سے ہی ہے کہ اس پر معاملات کی تمام تعریفات صادق آتی ہیں بلفظ دیگر معاملات کے تمام بنیادی اوصاف اس میں پائے جاتے ہیں۔

(۴) اگر علاج کا تعلق براہ راست دیانات مقصودہ سے ہو، یعنی اس سے کسی عبادت کا ترک یا ابطال یا حرام کا ارتکاب یا نجاست سے آلودگی لازم آئے، تو معالج ڈاکٹر کے لیے تین اوصاف کا جامع ہونا ضروری ہے۔ (۱) حاذق ہو (۲) مسلمان ہو (۳) عادل یا مستور ہو۔

(۵) مگر عام حالات میں علاج کا تعلق دیاناتِ مقصودہ سے نہیں ہوتا بلکہ ایسے معاملات یا طبّی امور سے ہوتا ہے جن کے ضمن میں دیانات بھی ثابت ہوتے ہیں اور ایسے دیانات میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہے۔

مذکورہ بالا مقالہ نگاروں کے علاوہ کچھ مندوبینِ کرام ایسے ہیں جن کے مقالوں میں اس سوال کا کوئی واضح جواب نہیں ملتا۔

جوابات سوال (۳) الف

تیسرے سوال کے دو جز ہیں:

پہلا جز یہ ہے کہ فقہاے کرام کی عبارتوں میں طبیب کے لیے اسلام اور عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرطیں احترازی ہیں، یا ان کا مقصد ظن واعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے؟

اس سوال کے جواب میں سارے مندوبین کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ان شرائط کا مقصد ظن واعتماد کا حصول اور اِضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے، مگر اس کے ساتھ ان شرطوں کے احترازی اور غیر احترازی ہونے میں اختلاف ہے، اس طرح اس کے جواب میں اہلِ علم کے تین موقف ہمارے سامنے ہیں۔

پہلا موقف: یہ ہے کہ یہ شرطیں احترازی بھی ہیں اور ان کا مقصد ظن واعتماد کا حصول بھی ہے۔ یہ درج ذیل علماے کرام کا موقف ہے۔

• مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد اختر کمال مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا نصر اللہ رضوی • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری • مفتی آلِ مصطفیٰ مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی شیر محمد خان مصباحی (وارثیہ، لکھنؤ)

• مولانا عبد الغفار اعظمی • قاضی شہید عالم رضوی • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا عبد الحق رضوی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی • مفتی معین الدین مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی)۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ حاذق اور مسلم ہونے کی شرطیں احترازی ہیں اور عدالت یا مستور الحال ہونے کی شرط اتفاقی ہے۔ یہ موقف قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ جب کہ قاضی فضل احمد صاحب کا موقف یہ ہے کہ طبیب کے لیے اسلام کی شرط احترازی ہے کہ کافر کی خبر دیانات کے باب میں بالکل معتبر نہیں، جب کہ عدالت یا غیر ظاہر الفسق ہونے کی شرط مکمل طور پر احترازی نہیں بلکہ مقصد ظن واعتماد کا حصول اور حتی الامکان اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ یہ شرطیں احترازی نہیں ہیں، بلکہ ان کا مقصد ظن واعتماد کا حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنا ہے۔ یہ موقف بقیہ علمائے کرام کا ہے۔ ان میں سے بیش تر نے ان شرطوں کے احترازی ہونے کی صراحۃً نفی کی ہے اور بعض حضرات نے اگرچہ صراحۃً نفی نہیں کی ہے لیکن ان کی عبارات سے احترازی نہ ہونا ہی مترشح ہوتا ہے۔

جوابات سوال (۳) ب

تیسرے سوال کا **دوسرا جز** یہ ہے کہ جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ سے اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مندوبینِ کرام چار خانوں میں تقسیم ہیں:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ جدید تحقیقاتی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ کو زیادہ سے زیادہ ڈاکٹر کی یک گونہ اہلیت (نباضی) کے قائم مقام مانا جا سکتا ہے، اس سے اسلام اور عدالت کی کمی پوری نہیں ہو سکتی۔ یہ نظریہ مولانا ساجد علی مصباحی کا ہے۔

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ ان آلات اور مشینوں سے ظن واعتماد اور اضرار کے اندیشے سے بچاؤ کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کے حامل علمائے کرام درج ذیل ہیں:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی • مولانا محمد کونین نوری مصباحی • مولانا صاحب علی فردوسی • مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا شمشیر علی رضوی • مفتی شمشاد احمد مصباحی • مولانا محمد ناصر مصباحی • مولانا محسن رضا ہادی، مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی عبد السلام رضوی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی محمد عالم گیر مصباحی • مفتی شفیق احمد شریفی • مفتی حبیب اللہ نعیمی مصباحی • مفتی محمد عنایت احمد نعیمی • مولانا محمد بشیر القادری • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا شیر محمد مصباحی • مولانا عبد الغفار اعظمی • راقم الحروف (نفیس احمد مصباحی) • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی

❖ حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب لکھتے ہیں:

"اب جدید طبی آلات امراض کی تشخیص میں ویسے ہی قابلِ اعتماد ہیں جیسا عادل یا مستور طبیب کیوں کہ یہ آلات مرض

کا مشاہدہ کرا دیتے ہیں اور آج اس پر عوام و خواص، علما، جہلا سبھی اعتماد کرتے ہیں، تو ایک طرف مرض کا مشاہدہ، دوسری طرف عوام و خواص کا تعامل، دونوں کے مجموعے نے عدالت اور ظاہری دین داری کی جگہ لے لی ہے۔''

❖ راقم السطور (نفیس احمد مصباحی) نے اپنے مقالے میں لکھا ہے:

''اب جدید طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ فی زمانہ اس ظن غالب کا حصول ہو سکتا ہے، جب کہ ان آلات اور مشینوں کے ماہر اور اسپیشلسٹ ڈاکٹر اس کی رپورٹ تیار کریں اور ان کے بارے میں کوئی ایسی اطلاع نہ ہو کہ وہ اپنے مذہب میں بہت متعصب ہیں اور مسلمانوں کے ساتھ موقع در موقع تعصب سے کام لیتے ہیں۔ ان دو شرطوں کے ساتھ ان آلات کے ذریعہ تیار کی جانے والی رپورٹ سے ظن غالب کا حصول ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ پہلے زمانہ میں ماہر اطبا نبّاضی کے ذریعہ امراض کی جو تشخیص کرتے تھے آج مشینوں کے پردوں پر انھیں خود آنکھوں سے دیکھا جاتا ہے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ ان طبی آلات اور مشینوں سے اسی وقت اس مقصد کا حصول ہو سکتا ہے جب کہ ان کو چلانے والے اور ان کی رپورٹ تیار کرنے والے ڈاکٹر مسلم اور کم از کم مستور الحال ہوں۔ یہ نظریہ درج ذیل اہلِ علم کا ہے۔

• مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا سرفراز احمد برکاتی • مولانا صوفی محمد عبد الرحمٰن رضوی • مولانا ریحان رضا مصباحی •

چوتھا نظریہ : یہ ہے کہ یہ رپورٹیں اپنے تیار کرنے والوں کے تابع ہیں، جو ڈاکٹروں کا حکم، وہی ان کی تیار کردہ رپورٹوں کا حکم ہو گا۔ ان میں مختلف نظریات کے حامل اہلِ علم شریک ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک ان رپورٹوں کا حکم وہی ہو گا جو ان کے نزدیک ڈاکٹروں اور طبیبوں کا حکم ہے، جو سوال نمبر ۲ کے جواب میں گزر چکا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

• قاضی شہید عالم رضوی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد حنیف رضوی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • مولانا نثار احمد نظامی مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی • مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی • مفتی بدر عالم مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا نصر اللہ رضوی • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا معین الدین مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی • مولانا محمد اختر کمال مصباحی • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی۔

مذکورہ بالا اہلِ علم کے علاوہ کچھ ایسے مقالہ نگار بھی ہیں جنھوں نے ان رپورٹوں کے تعلق سے اپنا نظریہ سپردِ قلم نہیں فرمایا۔ ان حضرات کے نام یہ ہیں:

• مولانا محمد سلیمان مصباحی • مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور • مولانا محمد اسحاق رام پوری • مولانا عبد الحق رضوی • مولانا محمد نظام الدین علیمی مصباحی۔

جوابات سوال (۴)

چوتھا اور آخری سوال یہ ہے: کہ بہر حال باب دیانات میں مذکورہ شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا کیسا ہے؟

اس سوال کے جواب میں بیش تر مندوبینِ کرام عصر حاضر کی مجبوریوں اور تقاضوں کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی مشروط

اجازت دیتے ہیں اور کچھ لوگ پوری استقامت کے ساتھ حالات کا مقابلہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں، اور کسی صورت میں مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی باب دیانات سے متعلق طبی ہدایات پر عمل کی اجازت نہیں دیتے۔ اس طرح علماے کرام کے اس کے جواب میں بنیادی طور پر دو موقف ہیں۔

پہلا موقف: باب دیانات میں مذکورہ بالا اوصاف سے خالی طبیب کی طبی ہدایات پر عمل جائز نہیں۔ یہ موقف درج ذیل علماے کرام ہے:

• مولانا احمد رضا مصباحی • مولانا شبیر احمد مصباحی • مفتی محمد معراج القادری • مولانا سرفراز احمد برکاتی اور ان کے مصدقین • مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور • مفتی عنایت احمد نعیمی • مولانا ناصر حسین مصباحی • مولانا نور احمد قادری مصباحی • مولانا عرفان عالم مصباحی • مولانا محمد بشیر القادری۔

ان میں سے مولانا احمد رضا مصباحی بڑے شد و مد کے ساتھ اس کو منع کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”براہِ راست باب دیانات میں مریض کے لیے مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا ہرگز جائز نہیں۔“

جب کہ مولانا شبیر احمد مصباحی اسے ناجائز اور گناہ قرار دیتے ہیں اور موخر الذکر تینوں حضرات فقہاے کرام کے بتائے ہوئے طریقوں میں سے کسی طریقے سے گمانِ غالب کے حاصل ہو جانے پر اس کی ہدایات پر عمل کو جائز کہتے ہیں، بہ صورتِ ثانی ناجائز۔

دوسرا موقف: یہ ہے کہ اس صورت میں غیر مسلم طبیب کے قول پر عمل کرنا تو جائز نہیں، لیکن مسلم فاسق کے قول پر عمل جائز ہے، بہ شرطے کہ اس کا صادق القول ہونا تحری کے ذریعہ معلوم ہو۔

اس موقف کے حامل علماے کرام یہ ہیں:

• مولانا محمد نظام الدین علیمی • مولانا نثار احمد مصباحی • مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی • مولانا نصر اللہ رضوی • قاضی فضل رسول مصباحی • قاضی فضل احمد مصباحی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ جہاں ان اوصاف کے حامل طبیب اور ڈاکٹر بہ آسانی دستیاب ہوں وہاں ان اوصاف سے خالی طبیب کے قول پر عمل جائز نہیں۔ اور جہاں اس طرح کے طبیب نہ ہوں (اس وقت دنیا، خصوصاً ہندوستان کے بیش تر مقامات ایسے ہی ہیں) وہاں مسلم فاسق اور غیر مسلم طبیب کی طبی ہدایات پر عمل کی اجازت ہے، کیوں کہ اس صورت میں وہاں ڈاکٹروں کے لیے اسلام اور عدالت کی شرط لگانا مسلمانوں کو حرج میں ڈالنا ہے۔ و الحرج مدفوع بالنص،

قال تعالی: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔ (۱)

و قال ایضاً: يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (۲)

---

(۱) الحج ۲۲، آیت: ۷۸.

(۲) البقرۃ ۲، آیت: ۱۸۵

یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

• مولانا شمشاد احمد مصباحی • مولانا ساجد علی مصباحی • مفتی حبیب اللہ نعیمی • مفتی شہاب الدین احمد نوری • مفتی شفیق احمد شریفی • مولانا صاحب علی فردوسی • مولانا محمد کونین نوری • مولانا محمد رفیق عالم مصباحی • مولانا محسن رضا ہادی و مولانا شبیر احمد مصباحی • مولانا محمد عالم گیر مصباحی • مولانا شیر محمد خان مصباحی • مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا محمد مسیح احمد قادری • مولانا محمد جابر خاں مصباحی • قاضی شہید عالم رضوی • مولانا محمد انور نظامی • مولانا عبد الحق رضوی • مولانا محمد اسحاق مصباحی • مولانا محمد اختر کمال قادری • مفتی زاہد علی سلامی • مولانا محمد ناظم علی مصباحی • مولانا محمد صدر الوریٰ قادری • مولانا محمد سلیمان مصباحی • راقم سطور (نفیس احمد مصباحی) • مفتی عبد السلام رضوی۔

ان میں سے بعض نے ضرورتِ شرعیہ کی صورت میں اجازت دی ہے بعض نے ضرورت و حاجت دونوں میں اور بعض نے حرج کا لفظ استعمال کیا ہے جو ضرورت و حاجت دونوں کو شامل ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ حرج کی صورت میں بھی اجازت اس وقت ہے جب کہ وہ کافر طبیب مسلمانوں کے ساتھ تعصب نہ برتتا ہو اور مریض کا دل بھی تحری کے بعد اس سے مطمئن ہو۔

مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں:

''حاصل کلام یہ ہے کہ غیر مسلم طبیب کی ہدایات قبول کرنے سے اگر کسی مسلم مریض کی عبادت فوت ہوتی ہو یا عبادت کا کوئی رکن مفقود ہوتا ہو تو اس کے لیے صرف اتنی رخصت ہو سکتی ہے کہ ان ہدایات پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کو بلا عذر تارک عبادت نہیں کہا جائے گا اور نہ ہی اس کی تفسیق کی جائے گی اور جتنے دنوں تک اس کی طبی ہدایات کی وجہ سے عبادت یا رکن عبادت فوت ہوا ہو اتنے دنوں کی قضا اس پر بہر حال واجب ہوگی۔''

مولانا محمد انور نظامی حرج و ضرر کے علاوہ تواتر کو بھی اجازت کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

چوتھا موقف: اس صورت میں مسلم و غیر مسلم ہر طرح کے طبیب کی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے کہ در حقیقت ان کا تعلق دیانات مقصودہ سے نہیں بلکہ یہ سب ہدایات دیانات ضمنیہ سے ہیں، اور دیانات ضمنیہ میں بہ شرط تحری فاسق بلکہ کافر کی خبر بھی مقبول ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہلِ علم کا ہے:

• مولانا محمد حنیف رضوی • مولانا معین الدین مصباحی • مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

مولانا محمد حنیف رضوی رقم طراز ہیں:

''علاج کے دوران جو خبریں ڈاکٹروں کی جانب سے موصول ہوں گی وہ سب من جملۂ معاملات ہیں، باب دیانات سے جو بھی شمار ہوں گی وہ سب ضمناً اور تبعاً ہوں گی، اور اگر کہیں کسی (ڈاکٹر) کا ایسا قول سامنے آئے بھی تو اس کو شاذ و نادر قرار دیا جائے اور اس کو مدار حکم شرعی نہ مانا جائے۔''

مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

''دورانِ علاج کافر و فاسق ڈاکٹروں کی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے کہ یہ ضمنی دیانات کی خبر ہے، اور پھر حرج و ضرورت بھی متحقق ہے۔''

مفتی محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلسِ شرعی کے مقالہ سے سوال نمبر (۲) کے جواب میں ان کا یہ موقف گزر چکا ہے کہ وہ عام حالات میں علاج کا تعلق دیاناتِ مقصودہ سے نہیں مانتے ہیں، بلکہ دیانات ضمنیہ سے مانتے ہیں، جس میں فاسق و کافر سب کی خبر مقبول ہوتی ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

''اب جدید طبی آلات امراض کی تشخیص میں ویسے ہی قابلِ اعتماد ہیں جیسے عادل یا مستور طبیب کیوں کہ یہ آلات مرض کا مشاہدہ کرا دیتے ہیں اور آج اس پر عوام و خواص، علما، جہلا سبھی اعتماد کرتے ہیں، تو ایک طرف مرض کا مشاہدہ، دوسری طرف عوام و خواص کا تعامل، دونوں کے مجموعے نے عدالت اور ظاہری دین داری کی جگہ لے لی ہے، اس حیثیت سے بھی اب فاسق اور کافر طبیب حاذق سے علاج جائز ہے، تاہم اس کی پاس داری شرع کی تحری بھی کر لینی چاہیے۔

مریض کو اپنے یا دوسرے کے تجربے سے یا مرض کی علامت ظاہرہ سے یہ ظن غالب ہو گیا کہ طبیب کا مشورہ نہ قبول کرنے کی صورت میں حرجِ شدید واقع ہوگا۔ (مثلاً جان چلی جائے گی یا عضو تلف ہو جائے گا) تو وہ کافر طبیب کا مشورہ قبول کر لے گو کہ حرام کا ارتکاب کرنا پڑے کہ اس کی بنیاد حقیقت میں اپنے تجربے اور علامت ظاہرہ پر ہے نہ کہ کافر یا فاسق طبیب کی ہدایت پر۔''

پانچواں موقف: یہ ہے کہ خالص دیانات کی صورت میں بھی مذکورہ بالا شرائط سے خالی طبیب کی ہدایات پر عمل کی اجازت اس وقت ہوگی جب کہ مریض کو ظن غالب ہو جائے کہ اس کی طبی ہدایات پر عمل نہ کرنے کی صورت میں مرض بڑھ جائے گا، یا وہ قریب ہلاک ہو جائے گا۔

یہ موقف مفتی بدر عالم مصباحی، مولانا شمشیر علی رضوی اور مولانا ابرار احمد اعظمی کا ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی کہتے ہیں:

''اگر اجتہاد و تحری کے بعد مریض کو غلبۂ ظن حاصل ہو کہ مذکورہ ڈاکٹر کی طبی ہدایات عداوتِ دینی کی بنیاد پر نہیں بلکہ پیشۂ طبابت سے جڑے ہونے کے ناطے ازراہِ ہمدردی و خیر خواہی اور بربنائے تجربہ ہیں تو ایسی صورت میں مریض کو اپنے غلبۂ ظن پر اعتماد کرتے ہوئے اس طبیب کی طبی ہدایات پر عمل کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ لأنّ غلبة الظن حجة موجبة للعمل کما صرحوا.''

مقالات کے جائزے کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب امور

① عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج غیر مشروط طریقے پر جائز ہے یا مشروط طریقے پر۔ بہ صورتِ ثانی وہ شرائط کیا ہیں؟

② طبیب کی طبی ہدایات کا تعلق صرف معاملات سے ہوتا ہے یا معاملات اور دیانات دونوں سے؟ بہ صورتِ ثانی دیاناتِ مقصودہ اور دیاناتِ ضمنیہ دونوں سے تعلق کی صورت میں حکم ایک ہی ہوگا یا الگ الگ، اور بہر صورت وہ حکم کیا ہے؟

③ تحصیل غلبۂ ظن کے لیے فقہاے کرام کی بیان کردہ تین صورتوں میں طبیب حاذق، مسلم عادل یا مستور کی خبر بھی ہے۔ اس میں سب شرطیں احترازی ہیں یا سب اتفاقی یا بعض احترازی اور بعض اتفاقی؟ موخر الذکر صورت ہو تو ان کی نشان دہی کریں۔

④ جدید تحقیقی طبی آلات اور مشینوں کے ذریعہ حاصل ہونے والی رپورٹ کا حکم کیا ہے؟ کیا وہ صرف ڈاکٹر کی یک گونہ اہلیت (نباضی) کے قائم مقام ہے، یا وہ اسلام، عدالت اور نباضی تینوں کے قائم مقام ہے، یا وہ ظن کا فائدہ دینے نہ دینے میں اپنے چلانے والے اور رپورٹ تیار کرنے والے ماہرین کے تابع ہے کہ ان کے اسلام و عدالت کی صفات سے متّصف ہونے کی صورت میں ظن و اعتماد کا فائدہ دے اور ان صفات سے متّصف نہ ہونے کی صورت میں یہ فائدہ نہ دے۔

⑤ موجودہ زمانے میں بابِ دیانات (مقصودہ و غیر مقصودہ) میں فاسق یا کافر طبیب حاذق کی طبی ہدایات پر عمل کرنا جائز ہے یا ناجائز؟ جائز ہو تو جواز کی بنیادیں کیا ہیں؟ صرف ضرورت، یا ضرورت و حاجت دونوں، یا کچھ اور؟

⑥ جواز کی صورت میں طبی ہدایات سے متاثر ہونے والی نماز، روزہ، وغیرہ عبادات کا تفصیلی حکم بیان فرمائیں، کیا اس رخصت و اجازت کا اثر صرف رفعِ اثم تک محدود رہے گا اور صحت یابی کے بعد قضا (اور صوم ہو) تو قضا و کفارہ دونوں کی یا ایک کی ادائیگی ضروری ہوگی، یا رفعِ اثم کے ساتھ قضا و کفارہ دونوں یا ایک ساقط ہو جائے گا؟

☆☆☆☆

فیصلے

طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط

دوا، علاج ایک انسانی ضرورت ہے مگر ہر شخص خود اس کی مہارت نہیں رکھتا اس لیے کسی طبیب کا سہارا لیتا ہے اور طبیب کی ہدایات اور طریقۂ علاج پر عمل کرنا عموماً ایک دنیاوی معاملہ ہے لیکن بعض حالات میں یہ دینی معاملہ ہوجاتا ہے، یا اس کے ضمن میں دینی عمل بھی آجاتا ہے مثلاً ایک شخص آنکھ کی بیماری میں مبتلا ہے وہ کسی طبیب سے علاج کراتا ہے۔ ڈاکٹر اسے ہدایت کرتا ہے کہ اگر تم رکوع و سجود وغیرہ میں اپنا سر جھکاؤ گے تو بینائی سے محروم ہوجاؤ گے، یا یہ مرض شدت اختیار کرلے گا اور بہت دیر میں شفا ہوگی، یا صرف سر جھکانے سے منع کرتا ہے۔ یوں ہی رمضان کے روزے میں کسی مریض کو طبیب دوا کھانے کو کہے اور یہ بتائے کہ تم نے اگر دن میں یہ دوا فوراً نہیں کھائی تو جان کا خطرہ یا مرض بڑھنے کا اندیشہ ہے، ان حالتوں میں علاج کا تعلق براہ راست یا بالواسطہ عبادت اور دینی عمل سے ہوجاتا ہے۔ مریض کے لیے ان صورتوں میں طبیب کی ہدایات پر عمل کرنے کے لیے فقہاے کرام نے صراحت فرمائی ہے کہ طبیب کا مسلم اور صاحب تقویٰ یا بہ ظاہر دین دار ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس وقت بشمول ہندوستان دنیا کے بیش تر ممالک کا حال یہ ہے کہ ان شرائط واوصاف کے حامل اطبا عموماً دست یاب نہیں ہوتے، مجبوراً مسلمان ہر طرح کے ڈاکٹروں سے ہر قسم کا علاج کراتے ہیں اور ان کی طبی ہدایات پر عمل کرتے ہیں۔

سوال یہ درپیش ہے کہ موجودہ حالات میں بھی طبیب کے لیے حاذق ہونے کے ساتھ مسلم اور صاحب تقویٰ یا ظاہراً دین دار ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

جواب: (۱) وہ حالات جن میں بلا عذر شرعی کسی ناجائز کام مثلاً نجس یا حرام چیز سے علاج، خطرناک آپریشن، صوم وصلاۃ وغیرہ عبادات کا ابطال یا ترک اور حلقِ لحیہ وغیرہ کا ارتکاب نہ کرنا پڑے۔ ایسے عام حالات میں غیر مسلم ڈاکٹروں سے علاج دو طرح کا ہوتا ہے:

خارجی: جیسے جوڑوں کی مالش وغیرہ جس میں وہ کوئی طبی خیانت وبدخواہی نہ کرسکے۔
داخلی: جس میں طبی خیانت وبدخواہی کی گنجائش ہو۔
خارجی علاج غیر مسلم سے مطلقاً جائز ہے۔ جیسے اس سے خرید وفروخت جائز ہے۔
داخلی علاج بھی جائز ہے جب کہ ماحول فسادات وتعصب کا نہ ہو، اور دیگر حالات میں بھی جب یہ معلوم ہو کہ وہ مسلمانوں سے تعصب نہیں رکھتا اور دل اس سے علاج کرنے پر جمے۔ اور اگر وہ بدمذہب ہو تو اس کا عدم تعصب اور زیادہ جانچنے اور پرکھ لینے کی ضرورت ہے۔ خصوصاً علما اور عمائد اہل سنت کو اس میں بہت احتیاط چاہیے۔

(۲) خاص حالات یعنی جب طبیب دوران علاج کوئی ایسی ہدایت کرے جس کا تعلق براہ راست دیانات سے ہو یعنی اس سے کسی عبادت کا ترک یا ابطال یا حرام کا ارتکاب یا نجاست سے آلودگی واقع ہو تو اصل حکم یہ ہے کہ معالج (۱) حاذق ہو (۲) مسلمان ہو (۳) صاحب تقویٰ، یا ظاہراً دین دار ہو۔ لیکن دین دار طبیب کی سخت کم یابی اور حرج شدید کی وجہ سے اب فاسق اور کافر طبیب سے علاج کی اجازت ہے بشرطے کہ تحری کے بعد مریض کا دل اس بات پر جمے کہ یہ طبیب خواہ مخواہ کوئی ایسا علاج تجویز نہیں کرتا جس کے باعث ایک مسلمان کو کسی حرام کا ارتکاب کرنا پڑے، اور جب فاسق، حاذق مسلم طبیب ملے تو غیر مسلم کے علاج سے پرہیز کرے۔

(۳) اگر علاج کا تعلق دیانات ضمنیہ یعنی ایسے امور سے ہو جن کے ضمن میں دیانات کا ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امور میں فاسق وکافر سب کی خبر مقبول ہے، اس لیے ان حالات میں بھی ان سے علاج کرانا جائز ہے جب کہ مسلم مریض کو یہ ظن غالب ہو کہ اس طبیب کی ہدایت طبی فائدے اور قاعدے کی رو سے ہے، کسی امر حرام میں مبتلا کرنا اس کا مقصود نہیں۔

ایک سوال یہ تھا کہ اسلام اور تقویٰ وظاہری دین داری کی شرطیں اس لیے رکھی گئی تھیں کہ ان کی ہدایتوں پر اعتماد اور امراض کی تشخیص میں ان کے قول پر اطمینان ہو سکے۔ اب طبی آلات اور مشینیں طبیبِ حاذق صاحبِ تقویٰ کی تشخیص کے قائم مقام ہو سکتی ہیں یا نہیں؟

اس کے جواب میں یہ بتایا گیا کہ آلات اور مشینوں کے استعمال کے بعد ایک رپورٹ تیار ہوتی ہے جو ان مشینوں کو چلانے والا لکھتا ہے پھر طبیب اس پر اعتماد کر کے علاج تجویز کرتا ہے۔ رپورٹ میں غلطی ہوئی تو علاج بھی غلط ہو سکتا ہے۔ اس لیے رپورٹ تیار کرنے والے کا ماہر اور تجربہ کار ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اسے غیر متعصب بھی ہونا چاہیے۔ ان مشینوں کی رپورٹ خالص باب معاملات سے تعلق رکھتی ہے اور معاملات میں فاسق وکافر سب کی خبر مقبول ہے اس لیے بشرط بالا یہ رپورٹ بھی قابل قبول ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ بعض امراض کا حال (مثلاً ہڈی یا عضو بڑھنا یا فریکچر ہونا وغیرہ) تو ان مشینوں سے قطعی طور پر ظاہر ہو جاتا ہے، اور بعض امراض کو ان مشینوں کے ماہر اپنے علم اور تجربہ کی روشنی میں متعین کرتے ہیں، بعض امراض میں خود انھیں بھی تردد ہوتا ہے اور اطبا ان رپورٹوں اور دیگر علامات وتجربات کے ذریعہ کسی تعیین تک رسائی پاتے ہیں، اور کہیں وہ بھی متردد رہ جاتے ہیں اور بہت سے ماہرین باہمی مشاورت سے کوئی حل نکالتے ہیں۔ اس

تفصیل کا مقصد یہ ہے کہ طبی ترقیوں کے باوجود آج بھی ان مشینوں کا اظہار ہر معاملے میں یقین یا غلبۂ ظن کا افادہ نہیں کرتا۔

ایک سوال یہ تھا کہ جن صورتوں میں مسلم مریض، طبیب کی ہدایت اور اپنے غلبۂ ظن و تحری پر عمل کرتے ہوئے کوئی عبادت ترک کرے تو آئندہ اسے کیا کرنا ہوگا؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بہ صورت مذکورہ ترک عبادات کے باعث وہ گنہ گار نہ ہوگا، اور اگر روزہ توڑا ہے تو روزہ توڑنے کا کفارہ اس پر لازم نہ ہوگا، مگر قضا ضرور فرض ہوگی۔ اسی طرح اگر نماز فرض یا واجب ترک ہوئی ہے تو اس کی بھی قضا فرض یا واجب ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

مساجد میں مدارس کا قیام

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

مساجد میں مدارس کا قیام

ترتیب: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مذہب اسلام کے تحفظ و بقا کے لیے علم دین کی تعلیم و تعلم کا سلسلہ عہد رسالت ہی سے جاری ہے، خود مسجد نبوی شریف میں علم شریعت سیکھنے اور سکھانے کے لیے حضرات صحابۂ کرام کی مجالس کا انعقاد ہوتا جن میں علم فقہ کی تعلیم و تعلم کا خصوصی اہتمام ہوتا، اور حضور اقدس ﷺ نے مسجد نبوی شریف میں ایسی مجلسوں کے قیام پر کبھی کوئی انکار نہ فرمایا اور نہ صرف یہ کہ ان کی مدح فرمائی، بلکہ ان میں تشریف فرما ہو کر ان کی رفعت شان کو دوبالا بھی کیا، حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں:

إنّ رسول الله ﷺ مر بمجلسين في مسجده فقال كلاهما على خير و أحدهما أفضل من صاحبه أمّا هؤلاء فيدعون الله و يرغبون إليه فإن شاء أعطاهم و إن شاء منعهم و أما هؤلاء فيتعلمون الفقه أو العلم و يعلمون الجاهل، فهم أفضل و إنما بعثت معلّمًا ثم جلس فيهم. (۱)

رسول اکرم ﷺ اپنی مسجد میں دو مجلسوں کے پاس سے گزرے تو ارشاد فرمایا کہ دونوں مجلسیں خیر پر ہیں اور ان میں ایک دوسری سے افضل ہے۔ رہے اس مجلس والے، تو یہ لوگ اللہ تعالیٰ سے دعا اور اس کی رحمت کی طرف رغبت کرتے ہیں، اب اگر اللہ چاہے تو انھیں عطا فرمائے اور چاہے تو روک دے اور اُس مجلس والے تو وہ لوگ فقہ یا علم شریعت سیکھتے ہیں اور ناواقف لوگوں کو سکھاتے ہیں، اس لیے وہ لوگ افضل ہیں اور میری بعثت معلم ہی کے طور پر ہوئی ہے، پھر حضور اقدس ﷺ انھیں میں رونق افروز ہوئے۔

(۱) مشکاۃ المصابیح، کتاب العلم، الفصل الثالث، ص:۳٦، مجلس البرکات، مبارک پور

مگر یہ بھی ناقابل تردید حقیقت ہے کہ مسجد شریف میں دینی تعلیم کا یہ سلسلہ محض اللہ سبحانہ وتعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی رضا جوئی اور تحصیل ثواب کی خاطر تھا جس پر انھیں کسی دنیاوی اجرت کی خواہش تھی نہ اس کا کوئی مطالبہ تھا، بلکہ حضرات صحابۂ کرام درس گاہ نبوی کے ایسے فیض یافتہ خوشہ چیں تھے جن کا مطمح نظر اللہ رب العزت کا یہ ارشاد تھا جو رب تبارک وتعالیٰ نے حضرات انبیاے کرام علیہم السلام کی حکایت کے طور پر فرمایا:

وَمَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ اِنْ أَجْرِىَ اِلَّا عَلَى اللهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ.(۱)

اور میں اس پر تم سے کچھ اجرت نہیں مانگتا میرا اجر توبس اسی پر ہے جو سارے جہان کا رب ہے۔

بجا طور سے اس ارشاد پر وہ عمل پیرا تھے حب جاہ اور طلب دنیا سے بے نیاز ہو کر اللہ ورسول کی رضا حاصل کرنا ان کا نصب العین تھا، یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان پر کوئی انکار نہ فرمایا، بلکہ ان مجلسوں کو باقی رکھتے ہوئے ان کی مدح فرمائی۔

آج کے اس دور میں بھی جگہ جگہ مساجد میں دینی تعلیم کا رواج ہے، کہیں خود مسجد میں ہی معلم بیٹھ کر ایک متعیّنہ اجرت پر بچوں کو تعلیم دیتا ہے اور اسی کو کسی مخصوص نام سے موسوم کر کے مدرسہ کی شکل دے دی جاتی ہے، جب کہ کہیں ایسا ہوتا ہے کہ ایک زمین مسجد پر وقف ہوتی ہے اور پوری زمین پر مسجد نہیں ہوتی۔ مسجد کی عمارت سے فاضل زمین کا کچھ خالی حصہ ہوتا ہے جس پر کوئی مدرسہ قائم کر دیا جاتا ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ نیچے تہ خانہ بنا دیا جاتا ہے جہاں تعلیم ہوتی ہے اور اوپر مسجد ہوتی ہے۔ جب کہ کتاب الوقف کا ایک جزئیہ ہے۔

ولا يجوز تغيير الوقف عن هيئته فلا يجعل الدار بستانًا ولا الخان حمامًا ولا الرباط دكّانًا إلّا إذا جعل الواقف إلى الناظر ما يرى فيه مصلحة الوقف كذا في السراج الوهاج. (۲)

در مختار میں ہے:

لو بنى فوقه بيتًا للإمام لا يضر لأنّه من المصالح، أمّا لو تمت المسجدية ثم أراد البناء منع ولو قال عنيت ذلك لم يصدق. فإذا كان هذا في الواقف فكيف بغيره فيجب هدمه ولو على جدار المسجد ولايجوز أخذ الأجرة منه ولا أن يجعل شيئًا منه مستغلًا ولا سكنى. (۳)

بحر الرائق میں ہے:

وفي المجتبى لا يجوز لقيم المسجد أن يَبنِي حوانيت في حد المسجد أو فنائه.(۴)

فتح القدیر میں ہے:

---

(۱) الشعراء:۲۶، آیت:۱۰۹

(۲) فتاوی هندیه ۲/ ۴۱۱، کتاب الوقف، الباب الرابع عشر فی المتفرقات

(۳) درِ مختار، ج:۶، ص:۵۴۸، کتاب الوقف، مطبوعه دار الکتب العلمية، بیروت

(۴) بحر الرائق، کتاب الوقف، ج:۵، ص:۴۱۸، دار الکتب العلمية، بیروت

وقد ذكر المصنف في علامة النون من كتاب التجنيس قيم المسجد إذا أراد أن يبني حوانيت في المسجد أو في فنائه لا يجوز له أن يفعل، لأنه إذا جعل المسجد سكنًا تسقط حرمة المسجد و أمّا الفناء فلأنّه تبع للمسجد.(١)

اور اگر مسجد پر وقف شدہ زمین میں کوئی بے جا تصرف نہ کرکے مسجد ہی میں کوئی استاذ باتنخواہ بچوں کو پڑھانے کے لیے بیٹھا دیا جائے جب بھی یہ کراہت سے خالی نہیں کہ یہ کار دنیا ہوا نہ کہ عبادت اور مسجد اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتی ہے، دنیا کا کام کرنے کے لیے نہیں ہوتی، علاوہ ازیں بچے جب جمع ہوں گے تو شور بھی ہوگا اور آداب مسجد کے خلاف دیگر امور بھی سرزد ہوں گے، یہی وجہ ہے کہ اگر مسجد کے باہر کہیں بچوں کی تعلیم ہو سکے تو بلا اجرت بھی مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دینے کو ہمارے فقہا نے مکروہ قرار دیا ہے کہ اس صورت میں مسجد کی بے حرمتی کا اندیشہ ہے۔

بحر الرائق میں ہے:

لو علم الصبيان القرآن في المسجد لا يجوز و يأثم وكذا التأديب فيه أي لا يجوز التأديب فيه إذا كان بأجر و ينبغي أن يجوز بغير أجر وكذا لا يجوز التعليم في دكان في فناء المسجد هذا عند أبي حنيفة و عندهما يجوز إذا لم يضر بالعامة. (٢)

فتح القدیر میں ہے:

والذي يكتب إذا كان بأجر يكره و بغير أجر لا يكره، هذا إذا كتب العلم والقرآن لأنه في عبادة أما هؤلاء المكتبون الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لأنهم في صناعة لا عبادة إذ هم يقصدون الإجارة ليس هو لله بل للارتزاق و معلم الصبيان القرآن كالكاتب إن كان لأجر لا و حسبة لابأس به و منهم من فصل هذا إن كان لضرورة الحر وغيره لا يكره و إلّا فيكره وسكت عن كونه بأجر أو غيره و ينبغي حمله على ما إذا كان حسبة فأمّا إن كان بأجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا فإذا كان حسبة ولاضرورة يكره لأن نفس التعليم و مراجعةالأطفال لا تخلو عما يكره في المسجد والجلوس في المسجد بغير صلاة جائز لا للمصيبة.(٣)

بہار شریعت میں ہے:

”کاتب کو مسجد میں بیٹھ کر لکھنے کی اجازت نہیں جب کہ اجرت پر لکھتا ہو اور بغیر اجرت کے لکھتا ہو تو اجازت ہے

(١) فتح القدير، ج:٥، ص:٤٤٦
(٢) بحر الرائق، كتاب الوقف، ج:٥، ص:٤١٩، دار الكتب العلمية، بيروت
(٣) فتح القدير، ج:١، ص:٣٦٩

جب کہ کتاب کوئی بری نہ ہو، یوں ہی معلم اجیر کو مسجد میں بیٹھ کر تعلیم کی اجازت نہیں اور اجیر نہ ہو تو اجازت ہے"۔(۱)

مگر اس کے باوجود مساجد میں مدارس کا قیام کبھی بربنائے ضرورت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بڑا شہر ہے جہاں سنیوں کا کوئی ادارہ نہیں یا اگر کوئی ادارہ ہے تو شہر کے تمام علاقوں کے لیے کافی نہیں ہے۔ اور صورت حال ایسی ہے کہ وہاں کے سنی مسلمانوں میں اتنی استطاعت نہیں کہ وہ کہیں الگ سے زمین خرید کر مدرسہ قائم کر لیں، جب کہ بدمذہبوں کے بڑے بڑے ادارے موجود ہیں اور اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ اگر اپنا کوئی مدرسہ نہیں قائم ہوا تو شہر کے بھولے بھالے عوام بدمذہبیت کے چنگل میں پھنس کر ایمان کی عظیم دولت سے محروم ہو سکتے ہیں، مزید برآں وہ مسجد بھی غیروں کے قبضے میں جا سکتی ہے اور اگر اس مسجد میں اپنا کوئی مدرسہ قائم ہو گیا، اس میں کوئی سنی عالم بیٹھ کر درس دینے لگے اور سنی طلبہ کی اس میں آمد و رفت ہونے لگی اور عوام المسلمین اس سے جڑے رہے تو کوئی بدعقیدہ انھیں بہکا نہیں سکتا، ساتھ ہی مسجد بھی اپنوں سے آباد رہے گی کوئی باطل قوت اس پر اپنا پنجہ نہیں جما سکتی۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک زمین مسجد پر وقف ہوتی ہے، مگر پوری زمین پر مسجد کی عمارت نہیں ہوتی، کچھ زمین فاضل بھی رہتی ہے، جسے کرایہ پر لے کر اس پر کوئی مدرسہ یا کوئی دکان تعمیر کر دیتے ہیں، اور وہ کرایہ مسجد کے مصالح میں صرف ہوتا ہے، اور صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اگر اس خالی زمین پر کوئی تعمیر نہ کی جائے تو خوف خدا نہ رکھنے والے لوگوں کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہو سکتا ہے یا اس کا ناجائز استعمال کریں گے۔ ایسے حالات میں مسجد کی جائداد باقی رکھنے مزید مسجد کی آمدنی کے لیے وہاں کوئی مدرسہ یا دکان تعمیر کر دی جاتی ہے جس سے مسجد کی آمدنی ہوتی رہتی ہے، اس کے علاوہ مسجد کی آمدنی کا کوئی مستحکم ذریعہ بھی نہیں ہوتا۔

چنانچہ تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

(سئل) في مسجد له متول آجر قطعة منه لرجل ليبني فيه دارًا بلا ضرورة داعية لذلك شرعًا فهل يكون إيجاره المذكور غير صحيح و يهدم ما بنى (الجواب) نعم! حيث لا ضرورة داعية إلى ذلك و أمّا إذا كان هناك ضرورة بأن احتاج للعمارة الضرورية وليس هناك ما يعمر به فقد اختلف فيه فالذي صرح به في الخلاصة الجواز و به أفتى الخير الرملي عن الناطفي و حيث كان الناظر مصلحًا لا يخشى الفساد والله يعلم المفسد من المصلح، والذي مال إليه الطرسوسي في أنفع الوسائل عدم الجواز قائلًا بأن المسجد إذا قيل بأنه تؤجر منه قطعة للعمارة يؤدي إلى تغير عين الموقوف باعتبار تغير الأحوال إلى أقبح من الأول فإن كان مسجدًا تقام فيه الصلاة فإذا أوجر يبقى بعرضة أن يصير أصطبلًا أو لسكنى الناس فكان التغير إلى حالة أزرى من الحالة الأولى فالتصرف في الأوقاف باعتبار الأعظم لها لا باعتبار

(۱) بہارِ شریعت، ۳/ ۱۵۲

الأدنى اهـ. فحيث لا ضرورة فالإيجار المذكور باطل فيهدم ما بُنِي .[۱]

مزید اسی کتاب میں ہے:

(سئل) في مدرسة خرب بعضها وليس في وقفها مال حاصل يعمر منه ما خرب منها ولها عقارات معلومة موقوفة عليها و يريد متولي وقفها إيجار بعض العقارات مدة معلومة مستقبلة بأجره معجلة يصرفها في تعميرها الضروري فهل له ذلك (الجواب) نعم .[۲]

فتاوی خیریہ میں ہے:

(سئل) في مدرسة احتاجت إلى نفقة لعمارة ما خرب منها وليس هناك ما يعمر به من الوقف، هل يجوز أن تؤجر قطعة منها بقدر ما ينفق عليها أم لا؟ (أجاب) مقتضى ما في الخلاصة جواز ذلك فإنه قال ولايؤاجر فرس السبيل إلّا إذا احتيج إلى نفقته فيؤاجر بقدر ما ينفق عليه وهذه المسألة دليل على أن المسجد المحتاج إلى النفقة تؤاجر قطعة منه بقدر ما ينفق عليه اهـ. و به يعلم الحكم في المدرسة بالأولى و قد بحث فيه الطرسوسي بحثًا يلوح رده ولا اعتبار ببحثه وقد قال المحقق ابن الهمام إن الطرسوسي لم يكن من أهل الوقف و قد نقل كثير من علمائنا عن الناطفي الاستدلال المذكور و علموا له تخريجه و معلوم أن الفرق بين الناطفي والطرسوسي كما بين السماء والأرض و حيث كان الناظر مصلحًا لا يخشى الفساد والله يعلم المفسد من المصلح. والله أعلم.

(سئل) في مسجد انهدم جانب وليس له مال يعمر به هذا المنهدم و إن ترك انهدم جميع المسجد وله قاعة وقفها الواقف لا غلة لها في السنة إلّا ما قل وليس هنا من يرغب في استئجارها مدة، هل تباع لأجل بناء هذا المنهدم أو لا ؟ (أجاب) إن أسكن عمارة المسجد بغلتها شيئًا فشيئًا و لا يخشى انهدام المسجد يجب عمارته منها و إن لم يمكن تباع و يعمر المسجد من ثمنها قال: في التتارخانية نقلًا عن فتاوى النسفي سئل عن أهل محلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد، قال: يجوز بأمر القاضي وغيره اهـ. وهو موافق للقاعدة المشهورة إذا اجتمع ضرران قدم أخفهما ولا نعلم أن أحدًا من علمائنا خالف في هذه المسألة لا سيما والواقف لهما متحد. والله أعلم [۳]

---

(۱) تنقيح الفتاوى الحامدية، ج:۱، ص: ۱۸۸، ۱۸۹

(۲) تنقيح الفتاوى الحامدية، ج:۱، ص: ۱۸۹

(۳) فتاویٰ خیریه، ج:۱، ص: ۲۱۲، ۲۱۳

بحر الرائق میں ہے:

قیم يبيح فناء المسجد ليتجر فيه القوم أو يضع فيه سررًا أجرها ليتجر فيها الناس فلا بأس إذا كان لصلاح المسجد و يعذر المستأجر إن شاء الله تعالى إذا لم يكن ممرّ العامة. (۱)

فتح القدیر میں ہے:

ولو اجتمع مال للوقف ثم نابت نائبة من الكفرة فاحتيج إلى مال لدفع شرهم قال الشيخ الإمام ماكان من غلة وقف المسجد الجامع يجوز للحاكم أن يصرفه إلى ذلك على وجه القرض إذا لمتكن حاجة للمسجد إليه. (۲)

مسجد میں بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینے کے تعلق سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں:

مسجد میں تعلیم بشرائط جائز ہے۔ (۱) تعلیم دین ہو (۲) معلم سنی صحیح العقیدہ ہو نہ وہابی وغیرہ بد دین کہ وہ تعلیم کفر و ضلال کرے گا (۳) معلم بلا اجرت تعلیم کرے کہ اجرت سے کار دنیا ہو جائے گی (۴) ناسمجھ بچے نہ ہوں کہ مسجد کی بے ادبی کریں (۵) جماعت پر جگہ تنگ نہ ہو کہ اصل مقصدِ مسجد جماعت ہے (٦) غل شور سے نمازی کو ایذا نہ پہنچے (۷) معلم خواہ طالب علم کسی کے بیٹھنے سے قطع صف نہ ہو... گرمی کی شدت وغیرہ کے وقت جب کہ اور جگہ نہ ہو بضرورت معلم باجرت کو اجازت ہے مگر نہ مطلقاً، یوں ہی سلائی پر سینے والا درزی اگر مسجد کی حفاظت اور اس میں بچوں کو نہ آنے دینے کے لیے مسجد میں بیٹھے اور اپنا سیتا بھی رہے تو اجازت دی ہے یوں ہی غیر نماز کے وقت متعلّمان علم دین کو تکرار علم میں رفع صوت کی۔

حدیث میں فرمایا:

جنبوا مساجدكم صبيانكم و مجانينكم.(۳)

بحر الرائق میں ہے:

قالوا ولا يجوز أن تعمل فيه (أي في المسجد) الصنائع لأنه مخلص لله تعالى فلا يكون محلًا لغير العبادة غير أنهم قالوا في الخياط إذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان و صيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقًّا غليظًا والذي يكتب إن كان بأجر يكره و إن كان بغير أجر لا يكره. (۴)

در مختار میں ہے:

---

(۱) بحر الرائق، ج:٥، ص:٤١٨، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) فتح القدير، ج:٥، ص:٤٥٠

(۳) سنن ابن ماجه، ص:٥٤، ابواب المساجد والجماعات، باب مايكره في المساجد

(۴) البحر الرائق، ج:٢، ص:٦٢، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة، دار الكتب العلمية، بيروت.

إذا ضاق فللمصلي إزعاج القاعد ولو مشتغلًا بقراءة أو درس. (۱)

ردالمحتار میں ہے:

أقول وكذا إذا لم يضق ولكن من قعوده قطع للصف. (۲)

در مختار مکروہات وممنوعات مسجد میں ہے:

و رفع صوت بذكر إلّا للمتفقهة. (۳)

ردالمحتار میں ہے:

إلّا أن يشوش جهرهم على نائم أو مصل أو قارئ. (۴)

مناقب کردری میں ہے:

عن ابن عيينة قال: مررت به (أي بالإمام رضي الله تعالى عنه) وهو مع أصحابه في المسجد قد ارتفعت أصواتهم فقلت: يا أبا حنيفة هذا المسجد والصوت لا يرفع فيه فقال دعهم فإنهم لا يفقهون إلّا به. والله تعالى أعلم. (۵)

اب درج ذیل امور کی وضاحت فرمائیں۔

[سوالات]

(۱) کیا مسجد کے اندر ایسا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے جس میں کوئی مدرس باضابطہ تنخواہ لے کر بچوں کو تعلیم دیتا ہو؟

(۲) وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کیا کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے؟

(۳) بر تقدیر جواز یہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے یا یہ مطلق ہے؟

(۴) مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کیا اجارہ پر دیا جا سکتا ہے؟

---

(۱) در مختار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) ردالمحتار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة ومايكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۳) در مختار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۴) در مختار، ج:۲، ص:٤٣٧، كتاب الصلاة، باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۵) فتاوی رضویہ مختصرًا، ج۳، ص ٦٠٥، ٦٠٦، كتاب الصلاة، باب احكام المسجد، مطبوعه رضا اكیڈمی، ممبئی

خلاصۂ مقالات بعنوان

مساجد میں مدارس کا قیام

تلخیص نگار: مولانا محمد صدر الوریٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم * حامداً و مصلیاً

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور ضلع اعظم گڑھ کے زیر اہتمام منعقد ہونے والے پندرہویں فقہی سیمینار میں بحث و تحقیق اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے اربابِ حل و عقد نے جن موضوعات کا انتخاب کیا ان میں ایک موضوع ہے ”مساجد میں مدارس کا قیام“۔

اس موضوع پر مجلس کو کل اڑتالیس مقالے موصول ہوئے جن کے صفحات کی مجموعی تعداد دو سو چھ (۲۰۶) ہے۔ ان میں بعض مقالے بہت ہی مفصل، جب کہ بعض نہایت مختصر مگر جامع ہیں۔ بعض مقالہ نگاروں نے سوالات کی ترتیب کے لحاظ سے ہر سوال کے جواب میں بڑی تفصیلی معلومات افزا بحث کی ہے، جب کہ بعض اصحابِ قلم نے اصل موضوع پر پہلے بھرپور گفتگو کر لی ہے، پھر محض چند سطروں میں اثبات و نفی کے طور پر ترتیب وار جواب رقم فرمایا ہے اور بعض اربابِ فکر نے مختلف دلائل و جزئیات کی روشنی میں ہر سوال کے تفصیلی جواب سے فراغت کے بعد بہ عنوان ”خلاصۂ جوابات“ مقالے کی تجدید کاری کی ہے۔ اس طرح گوناگوں اندازِ فکر و طرزِ تحریر ہے۔ بہر حال اس موضوع پر بحث و تنقیح کے لیے درج ذیل چار سوالات قائم کیے گئے تھے:

(۱) کیا مسجد کے اندر ایسا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے جس میں کوئی مدرس باضابطہ تنخواہ لے کر بچوں کو تعلیم دیتا ہو؟

(۲) وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے، اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت کیا کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے؟

(۳) بر تقدیر جواز یہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے یا یہ مطلق ہے؟

(۴) مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کیا اجارہ پر دیا جا سکتا ہے؟

........جواب سوال (۱)........

اس سوال کے جواب میں تمام مندوبین کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل حکم یہی ہے کہ مساجد میں مدرسے قائم کرنا جائز نہیں کیوں کہ آج کے دور میں مدرسین تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں اور ان کا علومِ دینیہ کے درس و تدریس میں اشتغال گو کہ

بجائے خود دین کا بہت اہم کام ہے، تاہم وہ تنخواہ سے مشروط ہونے کی وجہ سے دنیاوی کاروبار میں تبدیل ہو جاتا ہے اور مساجد میں دنیاوی کاروبار ناجائز و گناہ ہے جیسا کہ سوال نامے میں منقول متعدّد جزئیات سے اس کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

مگر اس کے بعد کیا اس کے جواز کی کوئی راہ ہے یا نہیں؟ اس تعلق سے دو نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ اگر واقعتاً مسجد میں مدرسہ قائم کرنے کی ضرورت یا حاجت متحقق ہو، محض اس کا توہم نہ ہو تو مسجد میں تنخواہ دار مدرس کو بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینے کی اجازت ہے، اور جہاں اس کی ضرورت و حاجت نہ پائی جائے وہاں کے لیے حکم وہی ہے کہ مسجد میں بیٹھ کر اجرت پر تعلیم دینا ناجائز و گناہ ہے۔ بعض مقالہ نگاروں نے اجمالاً اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور بعض حضرات نے واضح طور پر گفتگو فرمائی ہے۔ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی دام ظلہ صدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور فرماتے ہیں:

”عام طور پر دیہی علاقوں، قصبات اور چھوٹے شہروں میں مساجد میں مدارس کے قیام کے لیے ضرورتِ شرعیہ نہیں پائی جاتی کیوں کہ زمینیں مناسب دام پر آبادی کے اندر، باہر ہر جگہ مل جاتی ہیں اور لوگ چندہ کر کے زمینیں خرید سکتے ہیں۔ ان علاقوں میں ایسا نہیں ہے کہ مسجدوں میں مدرسے نہ قائم ہوں تو وہاں کے لوگ دینی تعلیم سے محروم رہ جائیں، تساہلی غفلت اور بے حسی کی وجہ سے ایسا ہو تو یہ الگ بات ہے، اس کا شرعی حرج و ضرورت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اس لیے دیہات، قصبات اور چھوٹے شہروں کی مساجد میں تنخواہ دار ملازمین سے تعلیم دلانا جائز نہیں۔ ہاں بڑے بڑے شہر جیسے کیپٹل سٹیز (Capital Cities) میں اب مدرسے قائم کرنے کی اجازت ہے، کیوں کہ:

اوّلاً: ان شہروں میں زمین کی فراہمی حد درجہ دشوار ہونے کی وجہ سے مساجد کے سوا دینی تعلیم اور تبلیغ کے لیے کوئی مناسب جگہ عموماً نہیں پائی جاتی تو لوگوں کو دین کے ضروری عقائد و مسائل بتانے اور ان کے بچوں کی ضروری تعلیم و تربیت کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ مساجد میں مدارس کے قیام کی اجازت دی جائے۔

ثانیاً: عام طور پر ایسے شہروں کی مساجد میں وہابی دیوبندی بھی شامل ہوتے ہیں، مساجد کے لیے چندے دیتے ہیں اور عیاری کے ساتھ ٹرسٹی بننے کی کوشش کرتے ہیں اور جہاں کچھ موقع ملا تو انتظام میں دخیل بھی ہو جاتے ہیں حتی کہ اپنے مُردوں کی نماز جنازہ سنی امام سے پڑھوانے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ پڑھوا بھی لیتے ہیں، ان وجوہ کے باعث جماعت میں قطع صف ہوتی ہے، نماز مکروہ ہوتی ہے، ایمان بھی خطرے میں رہتا ہے اور بسا اوقات مسجد بھی چھن جاتی ہے تو ان مفاسد کے دفاع اور مساجد کی حفاظت کے لیے ایسے مقامات پر مساجد میں مدرسے قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

ثالثاً: احتیاط اس میں ہے کہ ان شرعی رخصتوں کے باوجود اساتذہ و طلبہ اعتکاف کی نیت سے مسجد میں رہیں کچھ ذکر اِلٰہی کر لیں پھر درس و تدریس میں مشغول ہوں۔“

واضح رہے کہ سارے مجوزین مساجد میں ضرورت و حاجت کے تحقق کی صورت میں اجرت پر تعلیم دینے کے جواز کو بعض ان شرطوں کے ساتھ مشروط رکھتے ہیں جن کو مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں قدس سرہ العزیز نے فتاویٰ رضویہ میں بیان فرمایا۔ وہ شرائط یہ ہیں:

۱–تعلیمِ دین ہو–**۲**–معلم سنی صحیح العقیدہ ہو، نہ وہابی وغیرہ بددین کہ وہ تعلیم کفر وضلال کرے گا–**۳**– ناسمجھ بچے نہ ہوں کہ مسجد کی بے ادبی کریں–**۴**–جماعت پر جگہ تنگ نہ ہو کہ اصل مقصد جماعت ہے–**۵**–غل شور سے نمازی کو ایذا نہ پہنچے–**۶**–معلم خواہ طالب علم کسی کے بیٹھنے سے قطع صف نہ ہو۔ (۱)

یہ نظریہ اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ البتہ حضرت مولانا عارف اللہ فیضی مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم محمد آباد، جواز سے کئی درجہ آگے بڑھ کر وجوب کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"ہماری شریعت کے معروف ضابطے "الضرورات تبیح المحظورات" کے مطابق مسجد میں باتنخواہ مدرس کے ذریعہ بچوں کی تعلیم کا نہ صرف جواز ثابت ہوتا ہے بلکہ سوال نامہ میں مذکور صورت میں تو وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیوں کہ اسلام میں دین، عقل، نسب، نفس اور مال کے تحفظ کے لیے ہی اقامتِ شرائع الٰہیہ ہے تو اگر کسی شہر یا محلے یا بستی کے لوگ اپنی مالی خستہ حالی، یا زمین کی عدم دستیابی یا حد سے زیادہ مہنگائی یا کرائے کی زمین یا مکان کی غیر موجودگی میں کوئی الگ مدرسہ قائم نہ کرسکیں اور وہاں بدمذہبوں کے ادارے موجود ہوں جن سے خود ان کا اور ان کے ننھے منے جگر پاروں کا دین و ایمان معرضِ خطر میں ہو تو ایسی مجبوری اور ضررِ دینی کے عالم میں ان پر مسجد کے اندر ایسا ادارہ قائم کرنا واجب ہوگا جو ان کی ایمان جیسی دولتِ بے بہا کا محافظ ہو۔"

بر بنائے ضرورت و حاجت مسجد میں اجرت پر تعلیم کے جواز پر جن جزئیات سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

اشباہ فن ثالث میں ہے:

" و يكره غرس الأشجار فيه إلا لمنفعة ليقلّ النزّ .... و تكره الصناعة فيه من خياطة و كتابة بأجر و تعليم صبيان بأجر، لا بغيره ، إلّا لحفظ المسجد في رواية اه." ملخصًا. (۲)

غمز العیون میں "و تكره الصناعة فيه" کے تحت ہے:

قيل:" عليه: يخالف ذلك ما في منية المفتي، و نص عبارته : ولا يكره كتابة العلم والقرآن في المسجد بأجرة. انتهى. قلت: الذي في نسختي من منية المفتي : يكره كتابة العلم والقرآن في المسجد بأجرة. انتهى. فلعلّ "لا "زائذة في نسخته من منية المفتي . وفي الفتح : معلم الصبيان كالكاتب إن بأجرة لا يجوز ، و حسبة لا بأس به." انتهى.

قوله : "إلّا لحفظ المسجد" أي إلّا إذا كانت الصناعة فيه لأجل حفظ المسجد، لا للتكسّب فإنّ الأمور بمقاصدها ."اه. (۳)

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۳، ص:۶۰۶، کتاب الصلاۃ، باب احکام المسجد، مطبوعہ، رضا اکیڈمی
(۲) اشباہِ فن، ص ۵۵۸، القول في أحكام المسجد من الفن الثالث
(۳) غمز العیون، ص۵۵۸، القول في أحكام المسجد

بحر الرائق میں ہے:

"الخيّاط إذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان و صيانة المسجد لابأس به للضرورة." اھ.(۱)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"و يكره كل عمل من عمل الدنيا في المسجد، ولو جلس المعلم في المسجد أو الوراق يكتب فإن كان المعلم يعلم للحسبة والوراق يكتب لنفسه فلا بأس به لأنه قربة و إن كان بالأجرة يكره إلّا أن يقع لهما الضرورة كذا في محيط السرخسي." اھ(۲)

بعض حضرات نے طاعات پر بربنائے ضرورت اجارہ کے جواز سے بھی استدلال کیا ہے اور اس کے جزئیات وافر مقدار میں نقل کیے ہیں، جب کہ کچھ اہلِ علم نے درج ذیل عبارت سے بھی اثبات مقصود کی کوشش کی ہے:

"ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان لأن في المنع تضييع حفظ القرآن و في الأمر بالتطهير حرجًا بهم هذا هو الصحيح) ولا بأس بدفع المصحف إلى الصبيان واللوح و إن كانوا محدثين، لا يأثم المكلف الدافع كما يأثم بإلباس الصغير الحرير و سقيه الخمر و توجيهه إلى القبلة في قضاء حاجته للضرورة في هذا الدفع فإن في أمرهم بالتطهير حرجًا بيّنا لطول مسهم بطول الدرسِ."(۳)

اہلِ قلم کے ایک طبقہ نے قاعدہ "الضرورات تبيح المحظورات" کا بھی بہ کثرت استعمال کیا ہے۔

دوسرا نظریہ: جو صرف ایک عالم کا ہے، وہ ہیں مولانا محمد نظام الدین قادری استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی ضلع بستی۔ وہ مسجد کے اندر مدرسہ قائم کرنے کی دو صورتیں ذکر کر کے دونوں کو ہی ناجائز قرار دیتے ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

"مسجد کے اندر مدرسہ قائم کرنے کی دو صورت ہو سکتی ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر کوئی نئی تعمیر مدرسہ کی خاطر کی جائے تو ایسا کرنا ناجائز ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں: "مسجد مسجد ہو جانے کے بعد دوسرے کام کے لیے [استعمال] کرنا حرام حرام سخت حرام ہے"۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر مدرسہ کی خاطر کوئی نئی تعمیر نہ کی جائے بلکہ مسجد علیٰ حالہٖ باقی رہے اور اُس میں صرف باتنخواہ معلم پڑھائے، تو اس کے جواز کی بھی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی، سوال نامہ میں فتح القدیر کے حوالہ سے ہے:

"والذي يكتب إذا كان بأجر يكره و إذا كان بغير أجر لا يكره.(۴)

اور فتاویٰ رضویہ میں ہے:

---

(۱) بحر الرائق، ج:۲، ص:٦٢، كتاب الصلاة باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ هنديه، ج٥، ص ٣٢١، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن

(۳) الهداية، ج:١، ص:٤٨، كتاب الطهارة، باب الحيض والاستحاضة، مجلس بركات

(۴) فتح القدير، ج:٥، ص:٤٤٦.

حدیث میں ہے: جنبوا مساجدكم صبيانكم مجانينكم و رفع أصواتكم.[1]
اگر نجاست کا ظن غالب ہو تو انھیں مسجد میں آنے دینا حرام اور حالتِ محتمل و مشکوک ہو تو مکروہ۔ یوں ہی اگر بچے بلکہ بوڑھے بھی بے تمیز نامہذب ہوں غل مچائیں، بے حرمتی کریں، مسجد میں نہ آنے دیے جائیں۔ اور اگر ایسے نہ ہوں تو انھیں مسجد میں غیر اوقاتِ نماز میں پڑھانا مضایقہ نہیں رکھتا جب کہ معلم بلا تنخواہ محض لوجہ اللہ پڑھاتا ہو ورنہ ہرگز جائز نہیں اگرچہ جوان اور بوڑھے ہی پڑھیں، کہ اب یہ اور پیشوں کی طرح دنیا کمانا ہے اور مسجد میں اس کی اجازت نہیں"۔

........جواب سوال (۲- ۳)........

ان دونوں سوالوں کے جواب میں کئی ایک نظریات سامنے آئے:

پہلا نظریہ: یہ ہے کہ جو زمین مسجد پر وقف ہے، یعنی نماز کے لیے دائمی طور پر خاص کر دی گئی ہے اس پر مدرسہ تعمیر کرنا کسی حال میں جائز نہیں، نہ قبل تمام مسجدیت، نہ بعد تمام مسجدیت۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل حضرات کا ہے:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی (۲) مولانا محمد نظام الدین قادری (۳) مولانا شبیر احمد مصباحی (۴) مولانا محمد حنیف خاں رضوی (۵) مولانا کونین عالم نوری (۶) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی (۷) مولانا جابر حسین مصباحی (۸) مولانا اختر حسین علیمی۔ البتہ یہ بہ وجہِ ضرورت کسی گنجائش کے بھی قائل ہیں (۹) مفتی بدر عالم مصباحی۔

ان کے علاوہ اور بھی مقالہ نگار حضرات یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ جو زمین مسجد پر وقف ہے اس کے کچھ حصہ پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں، نہ قبل تمام مسجدیت نہ بعد تمام مسجدیت۔ لیکن اگر واقف نے بہ وقت وقف اس کی صراحت کر دی ہو یا واقف نے متولی کو حسب ضرورت و مصلحت تصرف کی اجازت دی ہو تو اس زمین کے کچھ حصہ پر قبل تمام مسجدیت مدرسہ وغیرہ تعمیر کر سکتے ہیں۔ اس طرح کی وضاحت ان مندوبین نے کی ہے:

(۱) قاضی فضل احمد مصباحی (۲) مولانا عارف اللہ فیضی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی (۵) مولانا عبد الغفار اعظمی (۶) مولانا ساجد علی مصباحی (۷) مولانا ابرار احمد امجدی (۸) مولانا بشیر القادری۔

ان میں مولانا قاضی فضل احمد مصباحی نے موضع ضرورت کا استدراک کیا ہے۔

اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے متعدّد جزئیات و عبارات فقہا سے استشہاد کیا گیا ہے جن میں سے کچھ بہ طور اختصار نذر قارئین کیا جاتا ہے:

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

" لا يجوز تغيير الوقف عن هيئته فلا يجعل الدار بستانًا ولا الخان حمامًا ولا الرباط دكّانًا ." اھ.[2]

در مختار میں ہے: "مراعاة غرض الواقفين واجبةٌ."

---

(۱) سنن ابن ماجة ، ص:٥٤، ابواب المساجد والجماعات، باب ما يكره في المساجد
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۲، ص:٤١١، كتاب الوقف، الباب الرابع عشر في المتفرقات

اشباہ میں ہے:

”شرط الواقف يجب اتّباعه لقولهم: شرطُ الواقف كنصّ الشارع أي في وجوب العمل به و في المفهوم والدلالة كما بيّنّاه في شرح الكنز.“ اھ

فتاویٰ رضویہ وقف مسجد کے بیان میں ہے:

”جو زمین متعلق مسجد ہے وہ مسجد ہی کے کام میں لائی جاسکتی ہے اور اس کے بھی اسی کام میں جس کے لیے واقف نے وقف کی وقف کو اس کے مقصد سے بدلنا جائز نہیں۔ شرط الواقف كنص الشارع في وجوب الاتباع۔ واقف نے اگر یہ مدرسہ بنانے کی اجازت نہ دی تو اس میں عام مدرسہ بھی نہیں بن سکتا نہ کہ خاص، اور اگر عام مدرسہ کی اجازت دی ہے جب بھی کسی قوم کو خاص اپنا مدرسہ کرنے کی اجازت نہیں اگر خلاف اجازت ایسا تصرف کریں گے غاصب ہوں گے اور وہ عمارت منہدم کرا دینے کے قابل ہوگی اور بعد انہدام جو کچھ اینٹیں کڑیاں ہوں اس کے مالک وہی لوگ ہوں گے جنھوں نے عمارت بنوائی تھی۔“ (۱)

حاشية العلامة الشلبي على التبيين میں ہے:

”اتخاذ المسجد عرف بالشريعة، و في الشريعة لم يكن المسجد إلّا وفوقه و تحته لله فكل مسجد لم يكن كذلك بأن لا يكون خالصًا لله تعالى لم يجز و أورد أبو الليث هنا سوالًا و جوابًا، فقال : فإن قيل أليس مسجد بيت المقدس تحته مجتمع الماء والناس ينتفعون به. قيل: إذا كان تحته شيء ينتفع به عامة المسلمين يجوز لأنه إذا انتفع به عامة المسلمين صار ذلك لله تعالى أيضًا و أمّا الذي اتخذ بيتًا لنفسه لم يكن خالصًا لله تعالى. فإن قيل لو جعل تحته حانوتًا و جعله وقفًا على المسجد قيل لا يستحب ذلك ولكنه لو جعل في الابتداء هكذا صار مسجدًا و ما تحته صار وقفًا عليه و يجوز لمسجد والوقف الذي تحته، ولو أنه بنى المسجد أو لا ثم أراد أن يجعل تحته حانوتًا للمسجد فهو مردود باطل و ينبغي أن يرد إلى حاله إلى هنا لفظ الفقيه.“ اھ.

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”في النوازل لو جعل العلو مسجدًا أو السفل وقفًا على المسجد و أخرجه من يده يجوز و كذلك لوجعل السفل مسجدًا للناس أو سردابًا وقفًا على ذلك و أخرجه من يده يصح لأنه لله تعالى.“ اھ

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ مسجد کی زمین پر تمام مسجدیت سے پہلے مسجد کے مصالح وضروریات کے لیے کرایہ پر مدرسہ قائم کرنا اور اس کے لیے عمارت بنانا جائز ہے، تمام مسجدیت کے بعد نہیں کہ حرمتِ مسجد کے منافی ہے۔ یہ راے ان علماے کرام کی ہے:

(۱) مولانا ناظم علی مصباحی (۲) مولانا شمشاد احمد اعظمی (۳) مولانا محمد انور نظامی (۴) مولانا معین الدین مصباحی (۵) مولانا محسن

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۶، ص:۴۹۶، کتاب الوقف، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

رضا ہادی (٦)مولانا محمد شبیر عالم مصباحی (٧)مولانا عبد الحق رضوی (٨)مفتی محمد معراج القادری (٩)مولانا زاہد علی سلامی (١٠)مولانا اختر کمال قادری (١١)مولانا رفیق عالم مصباحی (١٢)مولانا قاضی فضل رسول مصباحی (١٣)مولانا مسیح احمد قادری۔

ان میں بعض اہلِ قلم نے سوال نامہ میں درج حالات زمانہ کو بھی سامنے رکھ کر ضرورت و حاجت کی گفتگو کی ہے، بلکہ مولانا محمد انور نظامی نے کرایہ کی بھی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ اس قید سے سکوت اختیار کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"بوجہ حاجت مسجد کی فاضل زمین پر درس و تدریس کے لیے عمارت بنانے کی اجازت ہونی چاہیے کہ مدارس سے مساجد کی حرمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ بعض حالات میں مدارس سے مساجد کی حرمت کا تحفظ ہوتا ہے۔"

اس موقف پر ایک تو "حاشية الشلبي علی التبيين" کی اس عبارت سے استدلال کیا گیا جو اوپر نقل کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ درج ذیل جزئیات بھی پیش کیے گئے ہیں:

"ولا يؤاجر فرس السبيل إلّا إذا احتيج إلى النفقة فيؤاجر بقدر ما ينفق و هذه المسألة دليل على أن المسجد إذا احتاج إلى النفقة تؤاجر قطعة منه بقدر ما ينفق عليه." [1]

فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت بھی بعض لوگوں نے نقل کی جس کے آخر میں ہے:

"إلا إذا جعل الواقف إلى الناظر ما يرى فيه مصلحة للوقف كذا في السراج الوهاج."

تیسرا نظریہ: اگر ضرورت و حاجت شرعی متحقق ہے تو قبل تمام مسجدیت کرایہ پر زمین لے کر مدرسہ تعمیر کر سکتے ہیں اور بعد تمام مسجدیت ضروریاتِ مسجد ہی کے پیشِ نظر کرایہ پر مدرسہ بنا سکتے ہیں۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے:

(١)مولانا عبد السلام رضوی (٢)مولانا محمد سلیمان مصباحی (٣)مولانا ناصر حسین مصباحی (٤)مولانا صاحب علی صاحب (٥)مولانا عرفان عالم مصباحی (٦)مولانا شمشیر علی مصباحی (٧)مولانا شیر محمد مصباحی، وارثیہ لکھنؤ۔ ان میں مولانا ناصر حسین مصباحی کچھ شرائط ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مسجد کی زمین کے کچھ حصے پر مدرسہ کی تعمیر چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔(١) مسجد یا مسجد کی زمین پر غاصبوں یا بد مذہبوں کے قبضہ کا اندیشہ ہو (٢) مدرسہ قائم ہونے کی صورت میں مسجد اور اس کی زمین محفوظ ہو جائے گی۔ (٣) قیام مدرسہ کے سوا مسجد کی حفاظت کی کوئی اور سبیل نہ ہو۔"

ان حضرات نے ضرورت، حاجت، دینی مصلحت جیسی مضبوط بنیادوں پر اپنے دعووں کا محل تعمیر کیا، البتہ مولانا ناصر حسین نے سوال نامہ میں منقول "فتاویٰ خیریہ" کی عبارت سے اپنے موقف کو استحکام بخشا ہے۔

چوتھا نظریہ: یہ ہے کہ جو زمین مسجد کے نام پر وقف ہے اس کے کچھ حصے پر قبل تمام مسجدیت علومِ دین کی تعلیم و تحصیل کے لیے کوئی دینی مدرسہ قائم کرنا شرعاً جائز و درست ہے اور بعد تمام مسجدیت مسجد کی چھت پر بربنائے حاجت شرعی مدرسہ بنانا درست ہے، بشرطے کہ مسجد کی حرمت برقرار رہے، یعنی قبل تمام مسجدیت تعمیر مدرسہ کے لیے حاجت کی قید نہیں ہے۔ یہ موقف درج ذیل اہلِ قلم کا ہے:

---

(١) خلاصة الفتاوى، كتاب الوقف، الفصل الثالث، مكتبه حبيبيه كوئٹه، ج:٤، ص: ٤١٨

(۱) مولانا محمد عالم گیر مصباحی (۲) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۳) مولانا دستگیر عالم مصباحی۔

ان میں مقدم الذکر نے اپنے فرمودات پر جہاں دار الافتا کی مہر لگا کر اسے فتویٰ کی شکل دے رکھی ہے اور ساتھ ہی مضمون کی پیشانی پر مرتبِ سوال کا نام بھی درج کر دیا ہے، وہیں فتاویٰ امجدیہ اور فتاویٰ فیض الرسول، فتاویٰ فقیہ ملت سے عبارتیں نقل کر کے اسے ٹھوس بھی بنانے کی کوشش کی ہے، جن میں سے ایک عبارت یہ ہے:

" إن المسجد إنّما يصير مسجدًا بجعله فإذا بنى فوقه أو تحته بيتًا أو سردابًا لمصالحه لم يجعل هذا القدر مسجدًا بخلاف ما إذا تمت المسجديةُ." (۱)

پانچواں نظریہ: مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بہ ظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو فاضل آراضی میں دینی درس گاہ کیا عصری تعلیمی ادارہ بھی قائم کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہیے۔ یہ راے ان علماے کرام کی ہے:

(۱) مفتی شفیق احمد شریفی (۲) مولانا محمد اسحاق مصباحی (۳) مولانا زبیر احمد، مدھ نگر (۴) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔

اس موقف کی ترجمانی میں الفاظ مقدم الذکر کے ہیں جب کہ موخر الذکر لکھتے ہیں:

"وہ زمین جو مسجد پر وقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں مسجد و مصالح مسجد دونوں کے لیے وقف ہے یا مسجد کے لیے نہیں صرف مصالح مسجد کے لیے وقف ہے، اگر مسجد و مصالح مسجد دونوں کے لیے وقف ہے تو قبل تمام مسجدیت اس کے کسی بھی حصہ پر اور بعد تمام مسجدیت صرف اس حصہ پر جو خارج مسجد ہے مسجد کے مصالح وضروریات کے لیے کوئی بھی تعمیر ہو سکتی ہے چاہے، مدرسہ ہی کیوں نہ ہو اسی طرح اس زمین پر بھی مسجد کے علاوہ تعمیر کر سکتے ہیں جو صرف مصالح مسجد کے لیے وقف ہو بشرطے کہ واقف نے وقت وقف تعمیر سے منع نہ کیا ہو۔"

یہ اقتباس مختلف قضایا شرطیہ کا قیاس مؤلف معلوم ہوتا ہے، جس میں قید اخیر (بشرطے کہ الخ) کے تعلق سے غور کرنا ہوگا کہ یہ کس قضیہ شرطیہ کی قید ہے، یا پھر حضرت موصوف ہی اس کی وضاحت فرمائیں۔

چھٹا نظریہ: اگر واقف نے مسجد بنانے کے لیے زمین وقف کی ہے تو اس میں قبل تمام مسجدیت یا بعد تمام مسجدیت مدرسہ بنانا جائز نہیں اور اگر زمین مصالح مسجد کے لیے وقف ہے تو اس میں بہ اجرت مدرسہ قائم کیا جا سکتا ہے جب کہ مسجد کی ضرورت ہو۔ بعد تمام مسجدیت اس کی اجازت نہیں۔ یہ نظریہ دو علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا اختر حسین فیضی (۲) مولانا محمد قاسم مصباحی اساتذۂ جامعہ اشرفیہ۔

ان دونوں مقالہ نگاروں نے اپنے موقف کے اثبات کے لیے سوال نامہ میں درج شدہ "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ج:۱، ص:۱۸۸-۱۸۹" کی عبارت پیش کی ہے۔ اس کے علاوہ یہ عبارت بھی نقل کی ہے:

"لو بنى فوقه بيتًا للإمام لا يضر لأنّه من المصالح أمّا لو تمّت المسجدية ثمّ أراد البناء منع ولو قال عنيت ذلك لم يصدق." تاتار خانیہ (۲)

---

(۱) در مختار، رد المحتار، ج:٦، ص:٥٤٦، كتاب الوقف، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) در مختار، ج:٦، ص:٥٤٨، كتاب الوقف، مطبوعه دار الكتب العلمية، بيروت.

........جواب سوال (۴)........

اس سوال کے جواب میں بھی کئی موقف ظاہر ہوئے جن کی تفصیل مقالات کی روشنی میں اس طرح ہے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کا فاضل حصہ حدودِ مسجد میں ہوتا ہے یا فنائے مسجد سے ہوتا ہے اور حدودِ مسجد یا فنائے مسجد میں اس کے مصالح کے سوا کوئی بھی تعمیر اور کام جائز نہیں، لہذا مسجد یا فنائے مسجد یا حدودِ مسجد کا کوئی بھی حصہ اجارے پر دینا جائز نہیں، ہاں مسجد کی حفاظت کے لیے نیز ضرورتِ شرعیہ کے تحقق کی صورت میں اس کی اجازت ہوگی۔ یہ موقف اکثر علمائے کرام کا ہے۔ جن کے اسما یہ ہیں:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین (۲) مولانا آلِ مصطفیٰ (۳) مولانا بدر عالم (۴) مولانا نصر اللہ (۵) مولانا سرفراز احمد (۶) مولانا شبیر احمد (۷) مولانا کونین عالم نوری (۸) مولانا ساجد علی (۹) مولانا محمد بشیر القادری (۱۰) مولانا شمشاد احمد (۱۱) مولانا محمد انور نظامی (۱۲) مولانا معین الدین (۱۳) مولانا محسن رضا ہادی (۱۴) مولانا شبیر احمد (۱۵) مولانا محمد معراج القادری (۱۶) مولانا زاہد علی سلامی (۱۷) مولانا اختر کمال قادری (۱۸) مولانا مسیح احمد (۱۹) مولانا عبد السلام (۲۰) مولانا صاحب علی (۲۱) مولانا ناصر حسین (۲۲) مولانا عرفان عالم (۲۳) مولانا شیر محمد (۲۴) مولانا اختر حسین فیضی (۲۵) مولانا محمد قاسم (۲۶) مولانا زبیر احمد رضوی (۲۷) مولانا محمد اسحاق رام پوری (۲۸) مولانا دستگیر عالم مصباحی (۲۹) مولانا محمد حنیف بریلی (۳۰) مولانا محمد سلیمان۔

ان حضرات نے عام طور پر درج ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

قیم المسجد لا یجوز له أن یبني حوانیت في حد المسجد أو في فنائه لأن المسجد إذا جعل حانوتًا أو مسكنًا تسقط حرمته وهذا لا یجوز والفناء تبع للمسجد فیكون حكمه حكم المسجد كذا في محیط السرخسي. (۱)

اور موضعِ ضرورت و تحفظ مسجد کے استثنا کے لیے سوال نامہ میں منقول ''تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ج:۱، ص:۱۸۸-۱۸۹'' کی عبارت پیش کی گئی ہے۔

البتہ مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی نے موضع ضرورت وغیرہ کا استثنا تو نہیں کیا تاہم ان جملوں سے استدراک کیا، وہ لکھتے ہیں:

''ہاں! اگر وہ فاضل زمین صرف فنائے مسجد کی حد تک نہ ہو بلکہ زائد ہو اور مسجد کو اس کی آمدنی کی ضرورت ہو اور واقف سے صراحتًا یا دلالتًا یا عرفًا اس کی اجازت ہو تو جائز ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ نہ ہو کہ اس سے زیادہ اجارہ پر دینا بلکہ اس کی بھی تخصیص نہیں جتنی مدت تک اجارہ پر دینا اجیر کو ملکیت کا موقع فراہم کرتا ہو، ناجائز ہے۔

ہدایہ میں ہے:

في الأوقاف لا تجوز الإجارة الطویلة كي لا یستدعي المستاجر ملكها وهي ما زاد ثلث سنین هو المختار.'' (۲)

حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے صورت مسئولہ کی مزید تفصیل کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

---

(۱) الفتاوی الهندیه، كتاب الوقف الفصل الثاني، ج۲، ص۴٦۲

(۲) الهدایة، ج:۳، ص:۲۷۸، اوائل كتاب الاجارة، مجلسِ بركات

”اگر زمین چندہ کی رقم سے خریدی گئی اور تعمیر مسجد کے بعد کچھ حصہ بچ رہا تو یہ حصہ متروکہ چندہ دہندگان کی ملکیت پر رہے گا اور ان کی اجازت سے اسے اجارہ پر دیا جا سکتا ہے اور اگر وہ زمین مسجد تعمیر کر دینے کے لیے وقف تھی اور بعد تعمیر کچھ حصہ بچ رہا تو اسے مسجد اور ملحقات مسجد کے علاوہ میں استعمال کرنا جائز نہیں بشرطے کہ اسے مستقبل میں کبھی مسجد کیا جانا ممکن ہو اور اگر اسے مسجد میں شامل کیا جانا ممکن ہی نہیں تو وہ اصل ملکیت واقف میں لوٹ آئے گا، اصل واقف یا اس کے ورثہ جس مقصد کے لیے اجازت دیں اس مقصد کے لیے اسے استعمال کرنا جائز ہوگا۔“

مدتِ اجارہ کے تعلق سے مولانا معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

ہاں اگر ایسی ضرورت ہو کہ کرایہ نہ ملتا ہو یا مدت بڑھانے میں اوقاف کو زیادہ فائدہ ہو تو ان صورتوں میں تین سالوں سے زیادہ مدت کے لیے بھی اجارہ دیا جا سکتا ہے مگر اسٹامپ پیپر پر مکمل قانونی کاروائی کروالی جائے۔“

اس کے ثبوت میں بہار شریعت کی یہ عبارت پیش کی ہے:

”وقف کے اجارہ کی مدت تین سال سے زیادہ نہ ہونی چاہیے مگر جب کہ اتنے دنوں کے لیے کوئی کرایہ دار نہ ملتا ہو یا مدت بڑھانے میں زیادہ فائدہ ہے تو بڑھا سکتے ہیں۔“ (۱)

دوسرا موقف: یہ ہے کہ تعمیر مسجد سے فاضل حصہ اگر مسجد ہی کا ہے مثلاً کسی نے اپنی خالی زمین کو مسجد کر دیا لیکن تعمیر کے لیے اخراجات نہ ہونے کے باعث پوری زمین پر مسجد کی عمارت نہ بنائی جا سکی تو چوں کہ اس وقف شدہ زمین کے لیے مسجدیت کا ثبوت ہو چکا ہے، لہٰذا اس کو اجارہ پر ہرگز نہیں دیا جا سکتا اور تعمیر مسجد سے فاضل زمین اگر مسجد کا حصہ نہیں بلکہ مسجد پر وقف ہے تو واقف نے اگر اجارہ پر دے کر اخراجات مسجد میں صرف کرنے کے لیے وقف کیا ہے تو بلا شبہہ ایسی زمین اجارہ پر دی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر واقف نے مسجد کا سامان رکھنے یا اور کسی مصلحت کے لیے وقف کیا تو اس کو کرایے پر نہیں دیا جا سکتا اور تعمیر مسجد سے فاضل زمین اگر نہ تو مسجد کا حصہ ہے نہ مسجد پر وقف ہے بلکہ مسجد کی آمدنی سے خریدی گئی زمین ہے تو اس کو بیچا بھی جا سکتا ہے اور اجارہ پر دیا بھی جا سکتا ہے۔ یہ تفصیل مولانا نظام الدین مصباحی استاذ علیمیہ جمداشاہی نے کی ہے۔ مولانا اختر حسین علیمی بھی شاید اجمال میں یہی کہنا چاہتے ہیں، ان کے ساتھ میں مولانا محمد رفیق عالم مصباحی بھی نظر آتے ہیں۔

تیسرا موقف: یہ ہے کہ تعمیر مسجد کے بعد اگر زمین فاضل بچ جائے تو اگر واقف اور اس کی غرض معلوم ہو تو اسی کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تعامل قدیم کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ بھی نہ ہو تو فاضل حصے کو اجارہ پر دیا جا سکتا ہے۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے:

(۱) مولانا ابرار احمد امجدی (۲) مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی۔ مولانا عارف اللہ فیضی نے اس جواز کو بہ شرط شے قرار دیا ہے۔ وہ اس جواب کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اگر وقف کنندہ نے زمین کے فاضل حصے کو اجارہ پر دینے کی شرط لگائی ہے تو اس کی شرط کا لحاظ کیا جائے گا۔ کیوں کہ فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ ” شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به.“

---

(۱) بہارِ شریعت، ۱٤/ ٨٤

چوتھا موقف: یہ ہے کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو اجارہ پر دینا شرعاً جائز و درست ہے بہ شرطے کہ اس کا کرایہ مصارف مسجد و ضروریات مسجد ہی پر صرف کیا جائے اور ساتھ ہی ایک معینہ مدت تک اجارہ پر دیا جائے۔ یہ نقطۂ نظر درج ذیل علمائے کرام کا ہے:

(۱)مولانا محمد عالم گیر رضوی (۲) مفتی شیر محمد، اسحاقیہ، جودھ پور (۳)مولانا جابر حسین مصباحی (۴)مولانا ابرار احمد اعظمی (۵)مولانا عبد الحق رضوی (۶) مولانا اختر کمال قادری (۷)مفتی شفیق احمد شریفی (۸)مولانا ناظم علی مصباحی (۹)مفتی عنایت احمد نعیمی۔

اس موقف کی تعبیر میں الفاظ مقدم الذکر مقالہ نگار کے ہیں، جب کہ مولانا ناظم علی صاحب لکھتے ہیں:

"مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی فاضل زمین کو مسجد کی ضروریات و مصالح کے لیے اجرت مثل پر اجارہ پر دینا جائز ہے۔"

حضرت مفتی عنایت احمد نعیمی نے بعض شرائط کے ساتھ اس کو مشروط کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اجارہ پر دیا جا سکتا ہے، بشرطے کہ مستاجر سنی، صحیح العقیدہ باعمل، مسلم ہو اور اس میں کوئی ناجائز پیشہ یا کام ایسا نہ کرے جو احترام مسجد کے خلاف ہو نیز اجارہ میں مسجد کے نفع کا پہلو ملحوظ رہے۔"

ان حضرات نے بھی متعدد جزئیات و عبارات فقہا سے استدلال کیا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

ولا يواجر فرس السبيل إلّا إذا احتيج إلى النفقة فيواجر بقدر ما ينفق و هذه المسألة دليل على أن المسجد إذا احتيج إلى النفقة تواجر قطعة منه بقدر ما ينفق عليه.[1]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

وہ شخص اپنا خاص جزو مکان اس مسجد کے نام وقف کر دے اور وقف نامہ رجسٹری کرا دے پھر مصارف مسجد کے لیے یہ خاص ٹکڑا اس شخص کو اجرت مثل پر اجارہ میں دے دیا جائے۔"

اس موقف کے لیے سوال نامہ میں درج شدہ "تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ" کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں۔

مولانا ابرار احمد اعظمی کے مقالہ میں یہ عبارتیں بھی ہیں:

فتاویٰ ہندیہ، میں ہے:

سئل الخجندي عن قيم المسجد يبيح فِناء المسجد ليتجر القوم هل له هذه الإباحة؟ فقال: إذا كان فيه مصلحة للمسجد فلا بأس به إن شاء الله تعالى. قيل له: لو وضع في الفناء سررًا فآجرها الناس ليتجروا عليها و أباح لهم فناء ذلك المسجد هل له ذلك؟ فقال: لو كان لصلاح المسجد فلا بأس به إذا لم يكن ممرًّا للعامّة. وسئل عن فناء المسجد أ هو الموضع الذي بين يدي جداره أم هو سُدّة بابه فحسب؟ فقال: فناء المسجد ما يظلّه ظلّة المسجد إذا لم يكن ممرًا لعامة المسلمين."اه.[2]

---

(۱) خلاصة الفتاوى، كتاب الوقف، الفصل الثالث، ٤/ ٤١٨

(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج: ٤، ص: ٩٣

فتاوی تاتار خانیۃ میں ہے:

متولی الوقف إذا أسكن رجلًا بغير أجر عامة المتأخرين من المشايخ أن عليه أجر المثل سواء كانت الدار معدة للاستغلال أو لم تكن صيانة للوقف عن أيدي الظلمة و عليه الفتوى." اھ.

مگر فتاویٰ ہندیہ کی مذکورہ بالا عبارت اور اس کے ہم معنی عبارات کے تعلق سے حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے فرمایا:

"ثم هو شيء إنّما يعرف نقله عن واحد وهو أيضًا متردد و فيه غير جازم به."

پھر وہ عبارت نقل کر کے فرمایا:

و استثناءه في الأوّل و استثناء ه في الثاني و قد تواردت الأئمّة الأجلّة على المنع والقاعدة العمل بما عليه الأكثر و قوله مدلل و المدلل مرجح وهم جازمون و في الجزم الحكم فوجب التعويل عليه بوجوه أفادها شيخنا في جد الممتار۔(١)

ایک مقالہ نگار حضرت مولانا شہاب الدین نوری مفتی فیض الرسول براؤں شریف نے پہلے سوال پر تو خوب روشنی ڈالی مگر باقی تین سوالوں کے بارے میں اپنا موقف ظاہر نہیں کیا۔ یہ ہے خلاصۂ مقالات۔ اب اس کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب رہ جاتے ہیں:

تنقیحات

(١) کیا تنخواہ دار مدرس کا مسجد میں بیٹھ کر بچوں کو تعلیم دینا بہ وجہِ حاجتِ شرعیہ جائز ہے؟

(٢) کیا بہ وجہِ ضرورت یا حاجت مسجد کے اندر ایسا آفس قائم کرنا جائز ہے جو دعوت و ارشاد سے متعلق ہو؟

(٣) "قبل تمام مسجدیت" اور "بعد تمام مسجدیت" کی صحیح تشریح کیا ہے؟

(٤) اگر مسجد بنانے کے لیے کوئی زمین محض وقف کر دینے سے مسجد ہوگئی تو کیا اس پر وہ سارے احکام نافذ ہوں گے جو مسجد پر نافذ ہوتے ہیں، اگر چہ وہاں ایک بھی نماز نہیں پڑھی گئی۔ اگر نافذ ہوں جب تو قبل تمام مسجدیت و بعد تمام مسجدیت کی تشقیق بے معنی ہے اور اگر وقف علی المسجد کے احکام تو نافذ ہوں مگر مسجد کے احکام نافذ نہ ہوں تو کیا اب بھی یہ تشقیق بے معنی ہے؟

(٥) مسجد پر وقف شدہ زمین اگر کافی وسیع ہے اور کچھ حصہ پر کفایت بھر مسجد تعمیر کر دی گئی تو کیا خالی زمین کو کسی بھی صورت میں اجارہ پر نہیں دیا جا سکتا، یا مواضع ضرورت و حاجت مستثنیٰ ہوں گے۔ ظاہر الروایہ کیا ہے؟

(٦) مسجد کی وہ زمین جو ملک کے مختلف گوشوں سے چندہ کی رقم اکٹھا کر کے خریدی گئی اس کا حکم اور " ارض موقوفه على المسجد "کا حکم یکساں ہے یا دونوں میں کچھ فرق ہے؟

(٧) "ارض موقوفه على المسجد" کا کوئی حصہ اگر ایسا بچا جہاں اب مسجد کی تعمیر ممکن ہی نہیں تو کیا وہ اصل ملکیت واقف میں لوٹ آئے گا، کیا "افراز عن الملك" کے بعد" عود الى الملك "کی کوئی صورت ہے؟

---

(١) فتاویٰ امجدیه، ج:٣، ص:٩١، رساله: قامع الواهيات، مطبوعه دائرة المعارف الامجديه، گھوسی

فیصلے

مساجد میں مدارس کا قیام

اس میں شک نہیں کہ دینی تعلیم اہم کار دینی وذکر الٰہی ہے اس لیے عہدِ رسالت، عہدِ صحابہ، اور زمانۂ مابعد میں مساجد کے اندر اس کا رواج تھا۔ لیکن یہ تعلیم وتعلم کسی دنیوی اجرت ووظیفہ کے بغیر خالصاً لوجہ اللہ ہوا کرتا تھا۔ اس کے جواز بلکہ مسنونیت میں کوئی کلام نہیں، مگر جو تعلیم کوئی معلم تنخواہ لے کر دیتا ہے وہ خالصاً لوجہ اللہ نہیں رہ جاتی، ایک کار دنیا ہوجاتی ہے اور مسجد میں کارِ دنیا ناجائز وگناہ ہے اس لیے اصل حکم تو یہی ہے کہ اگر کوئی باتنخواہ معلم مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دے تو یہ جائز نہیں لیکن **سوال** یہ ہے کہ بچوں کو علم دین سکھانا ضروری ہے؛ اس لیے مدارس قائم ہوتے ہیں، باتنخواہ معلم اور دیگر ضروریات کا انتظام ہوتا ہے۔ مگر ایسے مقامات بھی ہوتے ہیں جہاں کوئی ایسی زمین بہ آسانی دستیاب نہیں ہوتی جس پر باضابطہ تعلیمی کام سر انجام ہو، اور اسے ترک کرنے سے ایک تو بچوں کی دین سے ناآشنائی کا دائرہ بڑھتا ہے، دوسرے ان کے دینی عقائد واعمال کا تحفظ بھی خطرے میں ہوتا ہے بلکہ صحیح تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے وہ بڑے ہوکر گمراہی وبدعملی کا شکار ہوجاتے ہیں، جہاں ایسی حالت پائی جائے وہاں اگر مسجد میں باتنخواہ معلم کے ذریعہ دینی تعلیم کا سلسلہ جاری کیا جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں ؟۔

اس کے **جواب** میں مندوبین کا اتفاق ہے کہ جب شرعاً ضرورت یا حاجت متحقق ہو تو بہ صورت مذکورہ مسجد میں دینی تعلیم جائز ہے، مگر اس کی کوشش ہونی چاہیے کہ جلد وسائل مہیا کر کے مسجد سے باہر کسی جگہ مدرسہ قائم کیا جائے اور الگ مدرسہ بنانے کی وسعت ہوجانے کے بعد مسجد کو باتنخواہ تعلیم کے کام میں نہ استعمال کیا جائے۔ حضرت مفتی اعظم شاہ محمد مصطفی رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ نے مدرسہ مظہر اسلام ابتداءً مسجد بی بی جی محلہ بہاری پور بریلی میں قائم کیا تھا، بعد میں مسجد سے متّصل زمین میں منتقل کیا۔ ممبئی کے اندر مولانا سید حامد اشرف علیہ الرحمۃ نے ابتداءً باولا مسجد میں درس گاہ قائم کی جس کے افتتاح میں حافظ ملت مولانا شاہ عبد العزیز محدث مرادآبادی علیہ الرحمۃ نے شرکت فرمائی، اور مجاہد ملت مولانا شاہ حبیب الرحمن قادری عباسی علیہ الرحمہ نے الہ آباد میں مسجد اعظم کے اندر مدرسہ حبیبیہ قائم کیا۔

اب **سوال** یہ ہے کہ ضرورت یا حاجتِ شرعی کب متحقق ہوتی ہے ؟ اس کی جانب کچھ اجمالی اشارہ گزرا اور مناسب یہ

ہے کہ عوام اس سلسلے میں از خود کوئی فیصلہ نہ لیں، بلکہ جب کسی مسجد میں باتنخواہ دینی تعلیم جاری کرنے کی نوبت آئے تو پہلے ذمہ دار دارالافتا اور صاحب فتویٰ سے رابطہ کر کے حالات بتائے جائیں وہ تفتیش کے بعد جب یہ بتائیں کہ حاجت شرعی متحقق ہے، درس گاہ قائم کرنا درست ہے تب یہ سلسلہ جاری کیا جائے۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ وہ زمین جو مسجد بنانے کے لیے وقف ہوئی اس کے کچھ حصے پر قبلِ تمامِ مسجدیت یا بعدِ تمامِ مسجدیت کوئی مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہے یا نہیں؟۔

اس کے **جواب** میں اس بات پر مندوبین کا اتفاق ہے کہ جو زمین مسجد پر وقف ہوئی یعنی نماز کے لیے دائمی طور پر خاص کر کے لوگوں کے حوالے کر دی گئی اس پر مدرسہ تعمیر کرنا کسی حال میں جائز نہیں کیوں کہ یہ تغییر وقف ہے اور تغییر وقف ناجائز ہے۔ نیز یہ مسجد کے اصل مقصود اقامت شعار (نماز باجماعت) سے اس کو خالی کرنا ہے جو حرام ہے، ساتھ ہی غرض واقف کی مخالفت بھی ہے اور یہ بھی حرام ہے۔

بہ وقت ضرورت و حاجت مسجدوں میں اجرت پر تعلیم دینے کی اجازت الگ ہے اور مسجد کو مدرسہ بنا دینا یا مسجد بنانے کے لیے وقف شدہ زمین پر مدرسہ کی عمارت بنانا الگ ہے۔ دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے۔

ماٰخذ:

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”لايجوز تغيير الوقف عن هيئته، فلا يجعل الدار بستانا و لا الخان حماما و لا الرباط دكانا.اه.“(۱)

در مختار میں ہے:

”مراعاة غرض الواقفين واجبة.اه“

اشباہ میں ہے:

شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم: ”شرط الواقف كنص الشارع“ أي: في وجوب العمل به في المفهوم والدلالة كما بيناه في شرح الكنز.اه. (۲)

ارشاد باری ہے:

”وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِیْ خَرَابِهَا۔“(۳)

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، اخیر كتاب الوقف، ج:۲، ص:۴۹، کوئٹہ، پاکستان

(۲) الأشباه والنظائر، الفن الثاني في الفوائد، ص:۲۷۵، مطبع نول كشور لكهنؤ

(۳) قرآن مجید، سورة البقرة۲، آیت:۱۱۴

فتاویٰ رضویہ، وقف مسجد کے بیان میں ہے:

’’جو زمین متعلق مسجد ہے وہ مسجد ہی کے کام میں لائی جا سکتی ہے، اور اس کے بھی اسی کام میں جس کے لیے واقف نے وقف کی، وقف کو اس کے مقصد سے بدلنا جائز نہیں۔ شرط الواقف کنص الشارع في وجوب الاتباع۔ واقف نے اگر مدرسہ بنانے کی اجازت نہ دی تو اس میں عام مدرسہ بھی نہیں بن سکتا نہ کہ خاص۔ اور اگر عام مدرسہ کی اجازت دی ہے جب بھی کسی قوم کو خاص اپنا مدرسہ کرنے کی اجازت نہیں، اگر خلاف اجازت ایسا تصرف کریں گے غاصب ہوں گے، اور وہ عمارت منہدم کرا دینے کے قابل ہوگی اور بعد انہدام جو کچھ اینٹیں، کڑیاں ہوں اس کے مالک وہی لوگ ہوں گے جنھوں نے عمارت بنوائی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (۱)

یہاں تمام مسجدیت سے مراد اس کی عمارت کی تکمیل نہیں بلکہ یہ اس کے مسجد شرعی ہو جانے سے عبارت ہے۔ اور مسجد شرعی وہ زمین ہے جو نماز کے لیے وقف ہو اور مسلمانوں کو اس میں ہمیشہ نماز پڑھنے کی اجازت دے دی جائے۔ اب اگر واقف نے خالی زمین پر مسلمانوں کو ہمیشہ نماز پڑھنے کی اجازت دے کر زمین ان کے حوالے کر دی تو مسجدیت تام ہو گئی، اور اگر پہلے عمارت بنوائی اس کے بعد ان کے حوالے کر کے یہ اجازت دی تو اس وقت مسجدیت تام ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

’’ذكر الصّدرُ الشّهيدُ –رحمهُ الله تعالىٰ – في الواقعات في باب العين من كتاب الهبة والصدقة: رجلٌ لهُ ساحة لابناء فيها أَمَرَ قومًا اَن يُّصَلُّوا فيها بجَماعَةٍ، فهذا علىٰ ثلاثة أوجه. أحدها اما ان أمرهم بالصلاة فيها اَبَداً نصًّا بأن قال: صَلُّوا فيها أبداً أو أمرهم بالصَّلاةِ مطلقًا ونوى الأبد صارت الساحة مسجدا. لومات لايورَث عنه، كذا في الذّخيرة وهٰكذا في فتاوىٰ قاضي خان.‘‘اھ (۲)

ہدایہ میں ہے:

’’وقال أبو يوسف: يزول ملكه بقوله: ”جعلتهُ مَسجداً“ لأن التسليم عنده ليس بشرط؛ لأنه إسقاط لملك العبد ... وصار كالإعتاق.‘‘ (۳)

ردالمحتار میں ہے:

’’وفي الدّر المنتقٰى: وقدَّم في التنوير والدُّرر والوقاية وغيرِها قولَ أبي يوسف، وعَلِمتَ اَرْجَحِيّتَهُ في الوقف والقضاء.‘‘اھ (۴)

---

(۱) فتاویٰ رضویہ ص: ٤٩٦، ج: ٦، سنی دارالاشاعت، مبارک پور

(۲) فتاویٰ عالمگیری، الباب الحادي عشر في المسجد، ج:۲، ص: ٤٥٥، کوئٹہ، پاکستان

(۳) هدايه، كتاب الوقف ص: ٦٤٤، ج:۲، مجلس البركات

(۴) رد المحتار، كتاب الوقف، ج:۵، ص: ٥٤٦، مطبع دار الكتب العلمية، بيروت.

تیسرا سوال یہ تھا کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد اس کی زمین کے فاضل حصے کو کرائے پر دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟
اس کے **جواب** میں اس امر پر اتفاق ہوا کہ مسجد تعمیر ہو جانے کے بعد فاضل زمین کی حیثیت **عموماً** فِنائے مسجد کی ہوتی ہے۔ اگر بچی ہوئی زمین فِنائے مسجد ہے تو اسے اجارے پر دینا جائز نہیں۔ فِنائے مسجد کی حرمت مثل مسجد ہے۔ فِنائے مسجد سے مراد مسجد کے متّصل اس کے ارد گرد کی وہ زمین ہے کہ اس کے اور مسجد کے درمیان کوئی راستہ(۱) نہ ہو۔
فتاویٰ عالم گیری میں ہے:
"قيّم المسجد لايجوز له أن يبني حوانيت في حد المسجد أوفي فِناءه، لأن المسجد إذا جعل حانوتا ومسكنا تسقط حرمته وهذا لايجوز، والفِناء تبع المسجد، فيكون حكمه حكم المسجد، كذا في محيط السرخسي." اھ (۲)
فتاویٰ عالم گیری میں ہے:
"فِناءالمسجد مَا يظله ظلة المسجد إذا لم يكن مَمَرًّا لعامة المسلمين." اھ (۳)
غنیہ میں ہے:
"فِناءهٗ (أى المسجد) : هو المكان المتصل به ليس بينه و بين (المسجد) طريق."اھ (۴)
رہ گئے وہ جزئیات جن میں مفاد مسجد کے لیے فنائے مسجد کو اجارے پر دینا جائز قرار دیا گیا ہے، تجارت کو روا رکھا گیا ہے ان جزئیات سے متعلق حضرت صدر الشریعہ اعظمی علیہ الرحمہ "قامع الواهيات" میں فرماتے ہیں: کہ اس قول کا قائل و ناقل صرف ایک شخص ہے وہ بھی اس میں متردد ہے، جزم ویقین سے نہیں کہا ہے۔ جب کہ عدم جواز کے قائلین کی غالب اکثریت ہے اور یہ مدلل و مرجح ہے۔ حکم جزم کے ساتھ ہے۔ اس لیے عدم جواز ہی پر اعتماد واجب ہے۔ فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے بھی ایسا ہی افادہ فرمایا ہے: قامع الواہیات میں ہے:
"ثم هوشيء إنما يعرف نقله عن واحد وهو أيضا متردّدٌ فيه غير جازم به، قال فى الهندية عن التتارخانية عن اليتيمة عن الخجندي : سئل عن قيّم المسجد يبيح فِناء المسجد ليتجر القوم هل له هذه الإباحة؟
فقال: إذا كان فيه مصلحة للمسجد فلا بأس به إن شاء الله.

---

(۱) یہاں "راستہ" سے مراد عام راستہ ہے جس پر سب چلیں، نمازیوں کے مسجد کے اندر جانے کے لیے جو خاص راستہ ہوتا ہے وہ یہاں مراد نہیں جیسا کہ جزئیات سے عیاں ہے۔ ۱۲ مرتب غفرلہ۔
(۲) فتاوىٰ عالمگيرى، كتاب الوقف، الفصل الثاني، ص:٤٦٢، ج:٢، پاكستان.
(۳) فتاوىٰ عالمگيرى، كتاب الكراهية، الباب الخامس في آداب المسجد...إلخ، ص:٣٢٠، ج:٥، كوئٹه، پاكستان.
(۴) غنية المستملى المعروفة بـ"حلبي كبير"، ص: ٦١٤، فصلٌ في أحكام المسجد، سهيل اكيڈمى، لاهور.

قیل: لو وضع فی الفناء سررا فآجرها الناس لیتجروا علیها وأباح لهم فِناء ذلك المسجد هل له ذلك؟

فقال: لو كان لصلاح المسجد فلا بأس به إذا لم يكن ممرًا للعامّة. اهـ.

واستثناءه في الأول استثناءه في الثاني وقد تواردت الأئمة الأجلة على المنع، والقاعدة: العملُ بما عليه الأكثر، وقولهم مدلل والمدلل مرجح، وهم جازمون وفی الجزم الحكم فوجب التعويل عليه بوجوه، أفاده شيخنا في جد الممتار.''اھ (۱) والله تعالیٰ أعلم.

☆☆☆

(۱) قامع الواهیات، مشمولہ فتاویٰ امجدیہ، کتاب الوقف، ج:۳، ص:۹۱، دائرۃ المعارف، گھوسی

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نیٹ ورک مارکیٹنگ کو بلفظ دیگر ملٹی لیول مارکیٹنگ بھی کہتے ہیں۔ یعنی یہ کثیر السطح تجارت کا ایک ایسا نمونہ ہے جو خرید و فروخت کو بلاواسطہ فروخت کرنے والوں سے جوڑتا ہے، اس میں ایک ایسی کمپنی جو کچھ سامان تیار کرتی ہے وہ اپنی مصنوعات کی خرید و فروخت کے لئے خرید و فروخت کی بنیاد پر کچھ کمیشن دینے کے وعدے کے ساتھ ممبر بناتی ہے اور مزید اس میں اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ اگر ایک ممبر اپنے ماتحت اور ممبر بناتا ہے تو اسے اپنے ممبری کمیشن کے علاوہ اپنے ماتحت ممبر بنانے پر بھی کمیشن ملے گا اور اس طرح مثلا ایک سامان فروخت کرنے والا ممبر اپنے ماتحت کچھ متعیّن ممبر بنا لیتا ہے تو کمیشن کے علاوہ کمپنی اسے دیگر مراعات بھی دیتی ہے، گویا کہ فروخت کرنے والے لوگوں کی ایک تنظیم بن جاتی ہے جس میں سامان فروختگی کا منافع کمپنی کے علاوہ اس کے ممبر اور ماتحت ممبر کو ملتا ہے۔ ایسی کمپنیوں کی فہرست طویل ہے، ہم ذیل میں اس طرح کی چند کمپنیوں کا مختصر تعارف پیش کرتے ہیں۔

ایم وے-Amway

ایم۔وے۔ایک ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنی ہے، جو ۱۹۵۹ء میں امریکہ میں قائم ہوئی، یہ "Amevican way" کا مخفف ہے۔ ۹۰ سے زیادہ ممالک میں ملحقہ کمپنیوں کے اشتراک سے اپنی تجارت کرتی ہے۔ .U.S.A اور کناڈا میں Quixtav (کوک اسٹائو) کے نام سے کام کرتی ہے۔

انفرادی حفاظت کی اشیا، زیور، ہوا، پانی صاف کرنے والی مشین اور سنگار کا سامان تیار کرتی ہے، مزید بیمہ کی سہولیات بھی فراہم کرتی ہے۔ اس کے بانی کا مقصد، جیسا کہ اس نے ظاہر کیا تھا، ممبر سازی کے ذریعہ کمپنی کی تیار کردہ اشیا فروخت ہوں جس سے ممبروں کو دولت، معاشی نظام کی سمجھ اور معاشی آزادی حاصل ہو۔

فری لائف-Free Life

یہ کمپنی وٹامن، شیمپو، ہمائین گو جی جوس اور انفرادی حفاظت کی اشیا تیار کرتی ہے۔ فری لائف ایک بلاواسطہ فروخت

کرنے والی کمپنی ہے جس میں کئی جہت سے خرید و فروخت کرنے والے ممبروں کو کمیشن ملتا ہے، یو۔ایس۔اے .U.S.A اور دیگر ۲۵ر ممالک جیسے کناڈا، برموڈا وغیرہ میں یہ کمپنی کام کرتی ہے۔

اے سی این۔آئی این سی۔ACN-INC

یہ کمپنی یو ایس اے میں جنوری ۱۹۹۳ء میں یورپ میں ۱۹۹۹ء میں اور ایشیا میں ۲۰۰۴ء میں قائم ہوئی، فی الوقت تقریباً ۱۹ر ممالک میں یہ کام کررہی ہے۔

فون، انٹرنیٹ، وائرلیس، ڈیجیٹل فون اور ویڈیو کی سہولیات فراہم کرتی ہے اور مزید گیس اور بجلی کی بھی سہولت دیتی ہے۔

اس کا ہیڈ کوارٹر فارمینگ ٹن ہیل میں ہے، جنوبی امریکہ اور یورپ میں اس کی مہر Direct Selliny Associations (بلاواسطہ مجلس فروخت) ہے۔

ایکسل خبر رسانی (Communication)

ڈالس (Dallas) نامی ایک آدمی نے یو ایس اے کے اندر ۱۹۸۸ء میں ٹیلی کوم کمپنی کی حیثیت سے آغاز کیا۔ ملٹی لیول مارکیٹنگ کے نمونہ پر خبر رسانی کی اپنی خدمات کی فروختگی شروع کی، سات سال کے اندر خبر رسانی کی سہولیات فراہم کرنے والی کمپنیوں میں امریکہ کے اندر چوتھا مقام حاصل کرلیا۔

آر سی ایم (Right business Conect)

فیشن سوٹنگ پرائیوٹ بھیلواڑا، راجستھان نے آر سی ایم نام سے ۲۰۰۰ء میں تجارت شروع کی، اس کا تعلق چیرا گروپ سے ہے جو دَوَا سے پارچہ بافی کے کام میں مصروف ہے۔ ۱۹۸۶ء سے یہ کمپنی ہندوستان میں خود کا مال تیار کرنے لگی، ابھی سالانہ تقریباً تین کروڑ میٹر کپڑا تیار کرتی ہے، کپڑا تیار کرنے والی پانچ بڑی کمپنیوں میں یہ ایک ہے۔

اس کمپنی کا طریق عمل یہ ہے کہ اپنے تیار کردہ سامان کو فروخت کرنے کے لئے کمیشن دیتی ہے۔ یہ کمپنی اشتہار یا ثالثی میں روپے خرچ نہیں کرتی ہے، بلکہ یہ رقم ممبروں کے مابین ہی تقسیم ہوتی ہے۔ جس ممبر کے ماتحت زیادہ ممبر ہوتے ہیں اسے اتنا ہی زیادہ نفع ہوتا رہتا ہے۔

اس وقت ہندوستان میں دو کمپنیاں زیادہ مقبول ہیں، ایم وے اور آر سی ایم۔ اس لیے ہم ان دونوں کا قدرے تفصیلی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

ایم وے کے تعلق سے ہمارے ایک مستفتی نے اپنے سوال میں یہ تفصیل رقم کی ہے:

ایم وے یہ ایک بزنس پروجیکٹ ہے جو دنیا کے ۹۳ر دیشوں میں میں چل رہا ہے مسلم ملکوں جیسے ملیشیا، انڈونیشیا وغیرہ میں بھی چل رہا ہے، یہ ایسا نیٹ ورکنگ نظام ہے جس کا دعویٰ ہے کہ اس کی تمام مصنوعات "نباتاتی" (Herbal) ہیں۔

طریقۂ کار

(۱) جو نیٹ ورک میں آنا چاہتا ہے اس سے کمپنی ایک فارم پُر کرواتی ہے اور ساتھ ہی ایک متعیّنہ رقم لیتی ہے، اس مذکورہ رقم

میں سے کچھ رقم رجسٹریشن فیس اور اس خریدار کے پاس ہر مہینے کمپنی کی طرف سے ارسال کئے جانے والے رسالوں (جن میں نئی مصنوعات اور کمپنی کے بارے میں جانکاری ہوتی ہے) کے بدلے میں اپنے پاس رکھتی ہے اور جمع کردہ رقم کے تقریباً ساٹھ فیصد کے بدلے میں خریدار کی مرضی کے مطابق اس کی ضروریات کے سامان دیتی ہے، جیسے صابن، پیسٹ، برش، دوائیں نیز فصلوں کی پیداوار بڑھانے والی دوائیں وغیرہ۔ ان سامانوں پر وہ خریدار کو فوراً ۲۰ فیصد کی چھوٹ دیتی ہے اور اگر خریداری ایک معین حد سے اوپر جاتی ہے تو مصنوعات کی مقدار کے تناسب سے کمپنی خریدار کو ۳۔۶۔۹۔۱۲۔۱۵۔۱۸۔۲۱۔ فیصد تک بونس دیتی ہے۔ یہ بیس فیصد چھوٹ کے علاوہ ہوتا ہے۔ خریدار ہر مہینہ اپنی ضروریات یا فروخت کے اعتبار سے سامان کم یا زیادہ لے سکتا ہے، کوئی قید نہیں ہے۔

(۲) کوئی بھی شخص اس نیٹ ورک میں کسی خریدار کے وسیلہ سے ہی شامل ہوسکتا ہے۔

(۳) زید کسی خریدار کے واسطے سے اس میں شامل ہوا، اب اس کے ذریعہ جتنے بھی لوگ شامل ہوں گے اور ہر مہینے جتنی رقم کی وہ کمپنی کی مصنوعات خریدیں گے، اس رقم کا کچھ حصہ کمپنی ہر مہینہ زید کے پاس بشکل چیک بھیجے گی جس سے زید کے بونس کی رقم بڑھتی جائے گی۔ خریداری کم تو بونس کم، خریداری زیادہ تو بونس زیادہ۔ ہر خریدار کے فائدہ میں کمی اور بیشی کا انحصار خود اس کی اپنی خریداری اور اس کے ذریعہ شامل ہوئے اس کے ماتحت خریداروں کی خریداری پر ہے۔

(۴) اس بزنس میں ایک معین حد کو پار کر جانے کے بعد کمپنی خریدار کو ایک متعیّن رقم ادا کرتی ہے، مثلاً مہینہ میں پچاس ہزار۔ یہ رقم اس سے بڑھتی ہی جاتی ہے، کم نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کے نیچے لوگوں کا ایک جال ہوتا ہے جو برابر پھیلتا جاتا ہے۔ یہ آمدنی ۳۶/ لاکھ روپے سالانہ تک پہنچ جاتی ہے۔ اگر وہ آدمی نیٹ ورک کو اور آگے بڑھاتا ہے تو اس کی آمدنی اس سے بھی زیادہ ہوجاتی ہے۔

آر سی ایم: کے تعلق سے ایک مستفتی نے یہ تفصیلات لکھی ہیں:

آر سی ایم نام کی ایک نیٹ ورکنگ کمپنی ہے، بنیادی طور پر یہ کپڑے کی ایک کمپنی ہے، اس نے کپڑے کے علاوہ دیگر جائز الاستعمال مصنوعات بھی تیار کئے ہیں، اپنی مصنوعات کی فروختگی کے لئے اس نے یہ طریقہ نکالا کہ پورے ملک میں جابجا اپنے ڈسٹری بیوٹر (تقسیم کنندہ) بناتی ہے اور یہ تمام ڈسٹری بیوٹر ایک نیٹ سے باہم مربوط ہیں۔ ڈسٹری بیوٹر کی نامزدگی کمپنی کی جانب سے نہیں ہوتی بلکہ جو شخص بھی ڈسٹری بیوٹر بننا چاہے وہ فارم بھر کر کسی دوسرے ڈسٹری بیوٹر سے متّصل ہو کر کمپنی کی تقسیم کاری میں جڑ جاتا ہے۔ اس کے لئے اس کمپنی کی تیار کردہ ایک کِٹ ہے (جس میں تین پینٹ، تین شرٹ کے کپڑے ہوتے ہیں) بارہ سو اسی روپے (۱۲۸۰) میں خریدنا ہوتا ہے اور دو سو روپے رجسٹریشن چارج یعنی کل چودہ سو اسی روپے ادا کرنا ہوتا ہے، اب اگر یہ شخص اپنے نیچے دو مزید ڈسٹری بیوٹر بناتا ہے اور وہ ڈسٹری بیوٹر بھی دو دو ڈسٹری بیوٹر بناتے ہیں (علی ہذا القیاس) تو اس کی ماتحت لائن میں ہونے والے کاروبار سے کمپنی کو جو منافع ہوگا اس سے ڈسٹری بیوٹر کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ مثلاً زید جنوری میں چودہ سو اسی روپے میں ایک کِٹ خرید کر ڈسٹری بیوٹر بن گیا، اس نے اسی ماہ میں بکر اور خالد کو اسی طرح ڈسٹری بیوٹر بنایا، اب اس خریداری سے کمپنی کا ۸۹۶۰/ روپے کا

کاروبار ہوا، لہٰذا زید کو ۱۰ای فیصد کے حساب سے ۸۹۶ر روپے بطور کمیشن ملیں گے، نیچے والوں کا کاروبار چوں کہ ۵۰۰۰ر کے سلیب کو نہیں پہنچا، لہٰذا انھیں آئندہ کمیشن ملے گا۔ اسی طرح ہر ماہ ہونے والے کاروبار سے ڈسٹری بیوٹرس کو کمیشن ملتا رہے گا۔ کمپنی نے اس کے لئے ایک سلیب مقرر کیا ہے، پانچ ہزار کے کاروبار پر دس فیصد، دس ہزار کے کاروبار پر ساڑھے بارہ فیصد، بیس ہزار کے کاروبار پہ پندرہ فیصد، چالیس ہزار کے کاروبار پر ساڑھے سترہ فیصد، ستر ہزار کے کاروبار پر بیس فیصد، ایک لاکھ پندرہ ہزار کے کاروبار پر ساڑھے بائیس فیصد، ایک لاکھ ستر ہزار کے کاروبار پر پچیس فیصد، دو لاکھ ساٹھ ہزار کے کاروبار پر ستائیس فیصد، ساڑھے تین لاکھ روپے کے کاروبار پر تیس فیصد گروپ کمیشن دیا جائے گا۔ کمپنی کی جانب سے تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اکتالیس فیصد کمیشن دیا جاتا ہے۔ جس کی ماتحت لائن میں جس قدر کام ہے اسی حساب سے اس کا کمیشن بھی ہوتا ہے۔ ڈسٹری بیوٹرس کے ذریعہ مصنوعات کی فروختگی پر بھی کمپنی تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اکیس فیصد گروپ کمیشن دیتی ہے نیز اس کے ڈسٹری بیوٹر ملک میں کسی بھی جگہ ہوں اس کی ایجنسی سے اس کی مصنوعات بیس فیصد کی رعایت کے ساتھ خرید سکتے ہیں، اسی طرح ماتحت لائن میں ماہ بماہ ہونے والے ہر کاروبار پر مافوق لائن کے تمام ڈسٹری بیوٹرس کو اس کے ماتحت لائن میں ہونے والے کاروبار کے اعتبار سے کمیشن دیا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ اس کی جوائننگ کے لئے صرف ایک کٹ خرید لی جاتی ہے، کوئی رقم انوسٹ نہیں کی جاتی ہے اور کسی کی رقم کسی کو نہیں ملتی بلکہ اس کے ماتحت لائن کے ذریعہ ہونے والے کاروبار کا یہ کمیشن ہوتا ہے جو اسے ملتا ہے۔

آر سی ایم کے پانچ چھ ممبروں کے ذریعہ یہ معلومات فراہم ہوئیں۔

- ❖ ہر ممبر کے ذریعہ کم از کم کمپنی کے پانچ ہزار روپے کے سامان کی خریداری ضروری ہوتی ہے۔ خواہ وہ خود خریدے یا اپنے سوا مزید تین ممبروں کے ذریعہ خریدوائے، اگر وہ بشمولِ خود پانچ ہزار کی خریداری نہ کرا سکے بلفظِ دیگر اپنے سوا مزید تین ممبر نہ بنا سکے تو وہ کمیشن سے محروم رہے گا۔
- ❖ ممبر بننے کے لئے ایک ہزار پانچ سو روپے کمپنی میں جمع کرنا ہوتا ہے جس کے بدلے میں اسے تین جوڑے پینٹ، شرٹ کے کپڑے اور ایک ٹراویلنگ بیگ کمپنی سے ملتے ہیں، یعنی یہ خرید و فروخت ہوتی ہے، مگر ایک جوڑا کپڑا زیادہ سے زیادہ دو سو روپے کا ہوتا ہے، جب کہ بیگ زیادہ سے زیادہ سو روپے یا اس سے بھی کم کا۔ اس طرح سامان کی خریداری میں ایک محتاط اندازہ کے مطابق ممبر بننے والے کو روزِ اول ہی آٹھ سو روپے کا نقصان ہو جاتا ہے۔
- ❖ کمپنی کا سامان کمپنی کی منظور شدہ دکان سے ہی ملتا ہے، بازار میں عام طور پر وہ سامان دستیاب نہیں ہوتا، اس لئے بہت سے ممبر یہ جانکاری بھی حاصل نہیں کر سکتے کہ اس کا دام کیا ہے؟ ہاں کوالٹی کے لحاظ سے بس اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔
- ❖ ممبر شپ باقی رکھنے کے لیے ہر ممبر کو کم از کم ماہانہ سو روپے کا سامان کمپنی سے خریدنا لازم ہوتا ہے، مگر وہ سامان اپنی حیثیت کے لحاظ سے ساٹھ روپے سے زیادہ کا نہیں ہوتا۔ آگے چل کر سامان کی کوالٹی اور ہلکی بھی ہو سکتی ہے۔
- ❖ ایک آدمی دو سے زیادہ ممبر نہیں بنا سکتا البتہ اپنے ماتحت ممبروں کے ذریعہ جتنے ممبر چاہے بنوا سکتا ہے۔
- ❖ کوئی بھی ممبر پورے ہندوستان میں کہیں بھی ممبر بنا سکتا ہے، ڈائریکٹر حساب میں گڑبڑی نہیں کرتے، حساب کی پوری

تفصیل کمپیوٹر میں درج ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ کپڑوں کے جوڑے پندرہ سو کے بھی ہوتے ہیں، سولہ سو کے بھی، پانچ ہزار کے بھی۔ کوئی چاہے تو عورتوں کے لیے بھی کپڑے لے سکتا ہے۔

❖ جو لوگ شب و روز ممبر سازی کے لئے فارغ ہو کر ممبر بنانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں اور لمبے لمبے خواب دکھا کر ممبر بناتے ہیں وہی لوگ کامیاب ہوتے ہیں اور باقی لوگ خسارہ میں رہتے ہیں، کامیاب ممبروں کی تعداد زیادہ سے زیادہ دس فیصد ہے، ایجنٹ صرف منافع کے سبز باغ ہی دکھاتے ہیں، نقصانات سے کبھی آگاہ نہیں کرتے۔ پڑھے لکھے لوگ جنہیں ملازمت نہیں مل پاتی اور ان کے لیے کوئی ذریعۂ معاش نہیں ہوتا وہی پوری طرح تنگ و دو کرپاتے ہیں۔

❖ نئے ممبروں کو ممبر سازی کے گُر سکھانے کے لیے کالجوں اور ہوٹلوں میں میٹنگ کرتے ہیں اور اس میں شرکت کا موقع دینے پر پچیس روپے یا پچاس روپے یا اس سے بھی زیادہ وصول کرتے ہیں، خورد و نوش کا کوئی انتظام نہیں ہوتا۔

ان کے سوا بھی بہت سی کمپنیاں ہیں جو ملک و بیرونِ ملک اسی طرز پر کام کر رہی ہیں۔ جیسے

آر ایم پی	R.M.P.
اربون انٹرنیشنل	Arbone International
ڈی ایس میکس	DS-MAX
اکسیل کمیونیکیشن	Excel Communication
پری پیڈ لیگل سرویسیز، انک	Pre-Paid Legal Services, Inc.
پرائی میریکا	Primerica
ٹیلی کام پلس	Telecom Plus
ٹائی فور ٹیکنالوجی	Ti4 Technology

اب **سوال** یہ ہے کہ:

(۱) آر سی ایم۔ ایم وے اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے مقصود کیا فی الواقع اسبابِ معیشت کی خریداری ہے یا اس سے اصل مقصود ممبر سازی کے کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے؟

(۲) اور بہر حال کیا مسلمانوں کو اس خریداری کی اجازت دی جائے جب کہ یقینا معلوم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا سیکڑوں روپے کا خسارہ ہے۔

(۳) نیز ممبر سازی اور اس کے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

امید ہے کہ پوری تحقیق فرما کر مجلس کو جوابِ باصواب سے نوازیں گے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے پندرہویں فقہی سیمینار کا ایک موضوع ''نیٹ ورک مارکیٹنگ اور اس کی شرعی حیثیت'' ہے۔ اس موضوع کے تحت موصول ہونے والے تیس مقالات کے مجموعی صفحات ستانوے (۹۷) ہیں۔ اس موضوع کا سوال نامہ حضرت ناظم مجلس شرعی دام ظلہ العالی نے مرتب فرمایا اور مسائل کی تنقیح کی بنیاد تین سوالات پر رکھی۔ ان میں پہلا سوال یہ ہے۔

------ سوال (۱) ------

آر سی ایم، ایم وے اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے مقصود کیا فی الواقع اسباب معیشت کی خریداری ہے یا اس سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کی مندرجہ ذیل تین رائیں سامنے آئیں:

پہلی رائے: اس سے مقصود اسبابِ معیشت کی خریداری ہے۔

یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ سلطان پور کی ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

''خریدار اپنی ضرورت اور پسند کے مطابق کمپنی کی مصنوعات کو خریدتا ہے اور جب خریداری ایک متعیّنہ حد کو پہنچ جاتی ہے تب اس کو کمپنی کی طرف سے بونس ملتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی خریداری سے مقصود اسبابِ معیشت کی خریداری ہے۔''

دوسری رائے: اس سے مقصود اسبابِ معیشت کی خریداری بھی ہے اور ممبر سازی کے ذریعہ کمیشن حاصل کرنے کی سعی بھی۔ یہ رائے مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی ہے۔

تیسری راے: اس سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے۔ یہ راے مندرجہ ذیل ۲۷ر حضرات کی ہے:

(۱) مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲) مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی، انوار القرآن، بلرام پور (۳) مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، مدرسہ انوار القرآن، بلرام پور (۴) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مدرسہ ضیاء العلوم، بنارس (۵) مفتی شفیق احمد شریفی، مفتی دار العلوم افضل المدارس (۶) مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف (۷) مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو (۸) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، برگدہی، مہراج گنج (۹) مولانا شبیر احمد مصباحی، استاذ سراج العلوم برگدہی، مہراج گنج (۱۰) مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ گلشنِ بغداد، ہزاری باغ (۱۱) مولانا محمد معین الدین اشرفی مصباحی، استاذ دار العلوم بہار شاہ، فیض آباد (۱۲) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو (۱۳) مولانا محمد نظام الدین قادری مصباحی، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی (۱۴) مولانا ابرار احمد اعظمی، مدرسہ ندائے حق جلال پور، امبیڈکر نگر (۱۵) مولانا محمد ناظم علی رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور (۱۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، دار العلوم فیض الرسول، براؤں شرف (۱۷) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف (۱۸) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۱۹) مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور (۲۰) مولانا اختر حسین فیضی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۱) مفتی محمد معراج القادری مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور (۲۲) مولانا صاحب علی مصباحی، پرنسپل اشاعت الاسلام، پرتاول (۲۳) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو (۲۴) مولانا شیر محمد خاں رضوی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور (۲۵) مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ (۲۶) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور (۲۷) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، صدر مفتی جامعہ اشرفیہ۔

ان حضرات کی دلیلیں یہ ہیں:

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں کہ:

"ان کمپنیوں کی مصنوعات کا دام ان کے معیار (کوالٹی) کے لحاظ سے عموماً اتنا زیادہ ہوتا ہے جو غبنِ فاحش کی حد کو پہنچا ہوا ہوتا ہے، اس کے باعث ابتداءً بھی خریداروں کو عظیم خسارے سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور پھر ماہ بہ ماہ انھیں چالیس فی صد یا کچھ کم یا زیادہ خسارہ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اگر سامان کا معیار مزید ہلکا ہو گیا تو اسی کے تناسب سے خسارہ بھی بڑھ جائے گا۔ ظاہر ہے، کوئی بھی صاحبِ عقل و دانش ایسا سودا نہیں کرتا اور اگر کوئی کرتا ہے تو دنیا اسے احمق سمجھتی ہے۔"

❖ اس موقف پر حضرت کی دوسری دلیل یہ ہے:

اگر ممبر سازی کو خریداری سے مشروط نہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی دانا انسان وہ مصنوعات مقررہ دام پر خریدے اور یہی وجہ ہے کہ لاکھوں انسان جو ممبر سازی کے کمیشن سے سروکار نہیں رکھتے وہ کبھی ایسی کمپنیوں کی مصنوعات کی طرف توجہ نہیں کرتے۔"

مزید فرماتے ہیں:

”ان شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ کمپنیوں کی مصنوعات کی خریداری سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنے کی سعی ہے اور یہی وجہ ہے کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ ممبر سازی کے لیے سرگرم عمل ہو جاتے ہیں، پھر ان کے سامنے بس یہی ایک ہدف ہوتا ہے اور اسی کے لیے ان کی ساری تگ و دو ہوتی ہے۔“

کچھ فرق کے ساتھ اسی طرح کا مضمون دوسرے حضرات کے مقالات میں بھی ہے۔

❖ مولانا عالم گیر صاحب لکھتے ہیں:

”اسبابِ معیشت کی خریداری ممبر سازی کے کمیشن کے حصول کا ذریعہ ہے اور قاعدہ ہے کہ واسطہ مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مقصود بالذات ذو واسطہ ہی ہوتا ہے۔“

دوسرا سوال یہ ہے:

------ سوال (۲) ------

اور بہر حال کیا مسلمانوں کو اس خریداری کی اجازت دی جائے جب کہ یقیناً معلوم ہے کہ اس میں مسلمانوں کا سیکڑوں روپے کا خسارہ ہے؟

جوابات کے مطالعہ سے اس بارے میں پانچ طرح کے موقف نمایاں ہو کر سامنے آئے، جو یہ ہیں:

پہلا موقف: مسلمانوں کو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

• مولانا محمد سلیمان مصباحی، سلطان پور • مولانا محمد انور نظامی، ہزاری باغ • مولانا محمد نظام الدین قادری، جمدا شاہی • مولانا بدر عالم مصباحی، اشرفیہ • مولانا عبد السلام رضوی مصباحی تلسی پور نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بیع مغشوش کا غرر خریدار کو معلوم ہو تو بیع جائز ہوتی ہے۔

❖ مولانا عبد السلام مصباحی در مختار کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”لا باس ببيع المغشوش اذا بين غشه او كان ظاهرا يرى، و كذا قال ابو حنيفة رضى الله تعالىٰ عنه فى حنطة خلط فيها الشعير والشعير يرى لا باس ببيعه و إن طحنه لا يبيع، وقال الثانى فى رجل معه فضة نحاس لا يبيعها حتى يبين.“

اور رد المحتار میں ہے:

”وان طحنه لا يبيع أي إلا أن يبين لا نه لا يرى بالجملة. اهـ“[1]

❖ انھوں نے فتاویٰ رضویہ کا یہ اقتباس بھی دلیل میں پیش کیا ہے:

”اگر مصنوعی جعلی گھی وہاں عام طور پر بکتا ہے کہ ہر شخص اس کے جعلی ہونے پر مطلع ہے اور باوجود اطلاع خریدتا ہے تو

(۱) در مختار، ج:۷، ص:٤٩٤، كتاب البيوع، باب المتفرقات، دار الكتب العلمية، بيروت

بشرطے کہ خریدار اساسی بلد کا ہو نہ غریب الوطن —— خلاصہ یہ کہ جب خریداروں پر اس کی حالت مکشوف ہو اور فریب و مغالطہ راہ نہ پائے تو اس کی تجارت جائز ہے اور عدم جواز صرف بہ وجہ غش و فریب تھا۔ جب حال ظاہر ہے، غش نہ ہوا اور جواز رہا، جیسے بازاری دودھ۔ الخ"

❖ مولانا محمد انور نظامی لکھتے ہیں:

مشہور جزئیہ "لو باع كاغذة بالف يجوز." کے پیشِ نظر جائز ہونا چاہیے۔

❖ مولانا محمد سلیمان مصباحی "تبیین الحقائق" کی مندرجہ ذیل عبارت سے استناد کرتے ہیں:

"لو باع شيئا باضعاف قيمته يجوز."(۱)

دوسرا موقف: جو ممبر سازی کر سکیں انھیں اجازت دی جائے اور جو نہ کر سکیں انھیں اجازت نہ دی جائے۔ یہ موقف مولانا محمد مسیح احمد قادری کا ہے۔ اپنے مقالے میں رقم طراز ہیں:

"وہ لوگ جو سعیِ پیہم اور تگ و دو کر کے چرب زبانی کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ ممبر بنا کر نیٹ ورک کو آگے بڑھا سکیں اُن کو اِس خریداری کی اجازت دی جائے۔ کیوں کہ اس بزنس میں ان کے لیے نقصان نہیں بلکہ بیش از بیش نفع ہے —— البتہ وہ لوگ جو ممبر سازی کے فن میں ناقص ہیں —— ان کے لیے مذکورہ کمپنیوں سے مصنوعات کی خریداری موجبِ خسارہ ہے —— لہٰذا بربنائے خسارہ ایسے ممبروں کو خریداری کی اجازت نہ دی جائے۔"

تیسرا موقف: مسلمانوں کو ایسی کمپنیوں میں شرکت کی اجازت نہ دی جائے۔ یہ موقف مندرجہ ذیل ۱۹؍ علمائے کرام کا ہے:

(۱) حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، اشرفیہ (۲) مولانا صاحب علی مصباحی (۳) مفتی محمد معراج القادری مصباحی، اشرفیہ (۴) مولانا صدر الوریٰ قادری مصباحی، اشرفیہ (۵) مولانا قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف (۶) مولانا شہاب الدین احمد نوری، براؤں شریف (۷) مولانا محمد ناظم علی مصباحی، اشرفیہ (۸) مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور (۹) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی، محمد آباد (۱۰) مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد (۱۱) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۱۲) مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، برگدہی (۱۳) مولانا شمشاد احمد مصباحی، گھوسی (۱۴) مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، بریلی شریف (۱۵) مولانا محمد اسحاق مصباحی، رام پور (۱۶) مفتی شفیق احمد شریفی، الٰہ آباد (۱۷) مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس (۱۸) مفتی محمد عنایت احمد نعیمی، اترولہ (۱۹) مولانا شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور۔

ان حضرات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

❖ اس اجارہ میں اجیر سے جو کام کرایا جاتا ہے اسی میں سے اس کو اجرت دی جاتی ہے جو قفیز طحان کی طرح ہے۔ کیوں کہ کمپنی کو اس کی مصنوعات فروخت ہونے پر جو نفع ملا اسی میں سے ایک حصہ ڈسٹری بیوٹر یعنی اجیر مشترک کو ملا اور

---

(۱) تبيين الحقائق، ج:۵، ص:۵۳۴

اجیر کو اسی کے کام میں سے اجرت دینا یہی قفیز طحان کا معنی ہے۔

❖ اجرت مجہول ہے، کیوں کہ ڈسٹری بیوٹر کو کتنا ملے گا یہ اسے معلوم نہیں اور اجرت کا مجہول ہونا مفسد عقد ہے۔

❖ اجرت معدوم اور مستاجر کے لیے غیر مقدور التسلیم بھی ہے، کیوں کہ ڈسٹری بیوٹر جب کمپنی کی مصنوعات فروخت کرا کے کمپنی کو منافع پہنچائے گا تو اجرت حاصل ہوگی اور کمپنی کو تسلیم اجرت پر قدرت ہوگی اور اجرت کا غیر مقدور التسلیم ہونا بھی مفسد عقد ہے۔

ان دلیلوں کی تفصیل مولانا صدر الوریٰ صاحب کے مقالے میں موجود ہے۔ اخیر کی دو دلیلوں کو مولانا قاضی فضل رسول مصباحی نے بھی ذکر کیا ہے۔

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی فرماتے ہیں:

[الف]–اس بیع کے ناجائز ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ اس میں غش وضرر وغبن فاحش پایا جاتا ہے، کیوں کہ ممبر ساز لوگوں کو سبز باغ دکھاتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہی دنوں میں مال دار بن جائیں گے۔ مگر جب وہ میدانِ عمل میں قدم رکھتے ہیں تو انھیں زیادہ تر خسران وحرمان کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ روزِ اول ہی اسے نصف ثمن یا اس سے زیادہ کا نقصان ہو جاتا ہے۔ پھر ہر ماہ کی خریداری میں بھی چالیس فی صد یا کم وبیش کا نقصان ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس میں غبن فاحش کے ساتھ ساتھ غش ودھوکا دہی بھی ہے۔

اس بیع کی نظیر ''بیع تلقی جلب'' بہ لفظ دیگر ''بیع تلقی رکبان'' ہے۔ جس سے اللہ کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے اور فقہاے کرام حدیثِ نبوی کی بنا پر اسے مکروہ تحریمی اور ناجائز فرماتے ہیں، بلکہ رفع اثم کے لیے اس کا فسخ بھی واجب قرار دیتے ہیں۔''

پھر ہدایہ، عنایہ، در مختار، رد المحتار اور بہارِ شریعت جیسی مستند کتب کی عبارتوں سے استدلال کے بعد فرماتے ہیں:

''بادی النظر میں یہ شبہہ گزر سکتا ہے کہ یہاں غرر وضرر نہیں ہے، اس لیے کہ کمپنی کے سامان کا دام مقرر ہوتا ہے۔ لیکن اس صداقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ دام اچھے معیار اور بہتر کوالٹی کے سامان کا مقرر ہوتا ہے، بعد میں وہ ہلکے معیار کا سامان پیش کر کے اسے بھی اعلیٰ معیار کا جتا کر بہت زیادہ دام پر بیچ دیتے ہیں اور عام آدمی کمپنی کی ساکھ پر اعتماد کر کے اسے لے لیتا ہے، ہر کسی کو کوالٹی کی پرکھ کی صلاحیت کہاں، یہ پرکھ اور فراست صرف ماہرین کو ہوتی ہے اور ماہرین چند فیصد سے زیادہ نہیں۔ اس لیے یہاں ایک فریق کی طرف ضرر اور دوسرے فریق کی طرف سے غرر موجود ہے۔

پھر یہ غرر وضرر یہیں ختم نہیں ہو جاتا بلکہ ضرر میں پڑنے والا دوسروں کو دھوکہ دیتا اور ضرر میں مبتلا کرتا ہے، تو یہ عقد غرر، دعوتِ غرر اور ضرار وضرر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مکروہ تحریمی اور ناجائز وگناہ ہے، جس کا فسخ اس گناہ کے ازالہ کے لئے دیانۃً واجب ہے۔''

اس کے بعد در مختار، رد المحتار، بہارِ شریعت، فتاویٰ رضویہ، الاشباہ والنظائر وغیرہ کتبِ معتبرہ کا حوالہ دینے کے بعد

ایک خلجان کا ازالہ ان الفاظ میں فرماتے ہیں:

''ممکن ہے کہ کسی کے دل میں یہ خلجان واقع ہو کہ اپنا سامان دس گنا دام پر بھی بیچنا جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاے کرام نے بیع مرابحہ کی مطلقاً اجازت دی ہے، اس لیے یہاں یہ وضاحت مناسب ہے کہ یہ اجازت اس وقت ہے جب بائع یا اس کے دلال کی طرف سے کسی خیانت وفریب کا ارتکاب نہ کیا گیا ہو اور یہی وجہ ہے کہ بابِ مرابحہ کی بنیاد ہی امانت اور احتراز عن الخیانۃ پر رکھی گئی ہے۔ ہدایہ میں بیع مرابحہ و تولیہ کے متعلق ہے: مبناهما على الأمانة و الاحتراز عن الخيانة و عن شبهتها. اھ.(۱)

غیر مسلموں کے ساتھ اس بیع مغشوش کا حکم بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''اور یہاں یہ استدلال کہ (کوئی مسلمان چالاک کسی غیر مسلم کے ساتھ ایسا معاملہ کرے تو جائز ہونا چاہیے کہ غیر مسلم کے ساتھ عقود فاسدہ جائز ہیں) بجا نہیں ہے، کیوں کہ یہ غش و غرر فریب و دھوکہ ہی ہے جو غیر مسلموں کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ فتح القدیر میں مبسوط سے ہے:

إطلاق النصوص في المال المحظور، و إنّما يحرم على المسلم إذا كان بطريق الغدر فإذا لم يأخذ غدرًا فبأيّ طريق أخذه حلّ بعد كونه برضا . اھ.''

[ب وج]- اس بیع کے عدم جواز کی دوسری اور تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ کاروبار بیع بہ شرط اجارہ ہے اور ساتھ ہی اجارہ بہ شرط بیع بھی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں کا طریق کار یہ ہے کہ وہ ممبر بننے والوں سے ایک فارم برائے رجسٹریشن ممبری پُر کراتی ہیں اور ساتھ ہی ایک مقررہ مقدار میں روپے بھی وصول کرتی ہیں، جن میں ایک خاص مقدار نام زدگی کی فیس ہوتی ہے اور بقیہ سامان کا دام۔ جو دام اور فیس نہیں ادا کرتا، اسے کمیشن پر ممبر سازی کا حق کمپنی نہیں دیتی۔ حاصل یہ کہ اگر کوئی شخص ممبر بن کر ممبر سازی کرنا چاہے اور کمپنی کی مصنوعات کی فروختگی پر معاوضہ کا خواہش مند ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ: (۱) کمپنی کی مقررہ فیس ادا کرے (۲) کمپنی کی مصنوعات مقررہ دام کے عوض خریدے (۳) کمیشن کا حق دار ہونے کے لیے ''آر. سی. ایم.'' نے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ اس کے ذریعہ کم از کم پانچ ہزار روپے کی مقدار کی مصنوعات کی خریداری ہو۔

ان اصولوں کے پیش نظر کمپنی کی شرعاً دو حیثیتیں بنتی ہیں، خریدار و مؤاجر۔ اور ممبر کی بھی دو حیثیتیں بنتی ہے، خریدار و اجیر۔ کیوں کہ یہ معاملہ ایک ساتھ بیع و اجارہ دونوں کا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشروط بھی ہیں لہذا یہ کاروبار ممبر بننے والوں کی طرف سے بیع بہ شرط اجارہ ہے اور کمپنی کی طرف سے ''اجارہ بہ شرط بیع'' اور بہر حال یہ عقد ناجائز و فاسد ہے کہ بیع شرط اجارہ کی وجہ سے اور اجارہ شرط بیع کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے۔

پھر مختلف کتبِ فقہ کی عبارتیں بہ طور دلیل ذکر کرنے کے بعد ایک شبہہ کا ازالہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) هدايه، ج:۳، ص:۵۵

یہاں ایک شبہہ یہ ہوسکتا ہے کہ بیع کے عدم جواز کی وجہیں عام حالات میں واقعی عدم جواز کا سبب بنتی ہیں، مگر جب تعامل ہوجائے تو فساد کا اثر زائل ہوجاتا ہے اور اس کاروبار میں بھی اب تعامل پایا جاتا ہے، اس لیے اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تعامل کی یہ ''تاثیر حسن''،مسلم ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ یہاں تعامل ابھی تک متحقق نہیں ہوسکا ہے کیوں کہ:

(۱)-تعامل کے لیے عوام و خواص سبھی کا عمل در آمد ضروری ہے اور اس کاروبار سے صرف عوام وابستہ ہیں، پھر عوام بھی تھوڑے ہی وابستہ ہیں جب کہ تعامل کے لیے اکثر کا عمل در آمد چاہیے۔ فقہا فرماتے ہیں:

''التعامل هو الاكثر استعمالا.'' كذا في الرضوية ص:۲۰۷،ج:۸،عن البحر نقلا عن التحرير

(۲)-علاوہ ازیں اعتبار اس عمل در آمد کا ہے جو حکمِ شرعی سے جہل و غفلت کی بنا پر نہ ہو اور یہاں عمل در آمد جہل و غفلت ہی کی بنا پر ہے۔

[د]- اس کے ناجائز ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ فیس کی شرعی حیثیت رشوت کی ہے جو یقیناً حرام ہے، وجہ یہ ہے کہ اپنا یا کسی کا بھی کام بنانے کے لیے ابتداءً صاحب امر کو کچھ روپے وغیرہ دینا رشوت ہے اور یہاں کمپنی کو فیس اس لیے دی جاتی ہے کہ اسے اجرت پر ممبر سازی کا حق دے دیا جائے اور فیس کے مقابل کوئی چیز نہیں ہوتی۔

[ہ]- جیسا کہ واضح کیا گیا کہ سامان کی خریداری سے اصل مقصود ممبر سازی کا کمیشن حاصل کرنا ہے، یعنی طمع کے جال میں لوگوں کو پھانسنا اور ایک امید موہوم پر پانسا ڈالنا اور یہی قمار ہے۔ امید موہوم پر پانسا ڈالنا یوں ہے کہ ممبر بنا لینا یقینی نہیں، لہذا یہ معاملہ مجموعی حیثیت سے قمار ہوا۔

مزید فرماتے ہیں:

''واضح ہو کہ فقہا نے بعض غیر مسلموں کے ساتھ جو قمار کی اجازت دی ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ غالب و نفع یاب مسلمان رہے اور یہاں معاملہ برعکس ہے کہ غیر مسلم جو کمپنی کا مالک ہے وہ بہر حال غالب و نفع یاب رہتا ہے جب کہ مسلمان جو ممبر ہے اس کا نفع کی منزل تک پہنچنا موہوم ہے بلکہ تجربہ یہ ہے کہ نوے فیصد مغلوب و محروم رہتے ہیں۔''

حضرت مفتی صاحب قبلہ اس معاملے کو مقتضاے عقد کے منافی شرط اور احد المتعاقدین کے نفع کی وجہ سے بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ان میں سے کچھ دلیلیں دیگر حضرات کے مقالات میں بھی ہیں، مگر پوری وضاحت حضرت مفتی صاحب نے ہی فرمائی ہے۔

چوتھا موقف: یہاں عام مسلمانوں کو اس کی خریداری کی اجازت دینا درست نہیں، ہاں جہاں اس طرح کے کاروبار پر عام مسلمانوں کا عمل در آمد ہو وہاں بہ وجہ تعامل مسلمین اس کی اجازت ہوگی۔ یہ موقف مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ اور مولانا اختر حسین فیضی، اشرفیہ کا ہے۔

درست نہ ہونے کی وجہیں وہی ہیں جن کا تفصیلی ذکر موقف ۳؍ میں ہوا۔

اس کے علاوہ مولانا نفیس احمد صاحب یہ بھی لکھتے ہیں:

''اسی طرح جو شخص صرف خریداری کے ارادے سے ممبر بنے ممبر سازی کے ذریعہ کمیشن حاصل کرنا اس کا مقصد نہ ہو تو یہ ''بیع محض'' کا معاملہ ہوگا اور چوں کہ اس میں مذکورہ بالا تینوں خرابیوں میں سے کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، اس لیے اُس شخص کو اس کی اجازت ہوگی۔''

پانچواں موقف: سامان کی خریداری سے مقصود کمیشن کے حصول کی سعی ہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی اور اگر محض اچھے سامان کا استعمال یا تجارت ہے تو اجازت ہوگی۔ یہ موقف مولانا آل مصطفیٰ مصباحی کا ہے۔

عدم اجازت کے دلائل تقریباً وہی ہیں جو موقف ۳ میں گزرے۔

------ سوال (۳) ------

ممبر سازی اور اس کے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس سوال کے دو گوشے ہیں:

[الف]– ممبر سازی کی شرعی حیثیت۔　　**[ب]**– اس پر ملنے والے کمیشن کی شرعی حیثیت۔

اربابِ مقالات کی آرا کے احاطے کے لیے دونوں کو الگ الگ پیش کیا جا رہا ہے:

[الف]– ممبر سازی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

❖ کچھ مقالہ نگار حضرات نے اس کے جواب میں ممبر سازی کا حکم بیان فرمایا ہے، جو حسب ذیل ہے:

(۱) ایسی کمپنی کی ممبر سازی جائز نہیں جہاں کچھ رقم دے کر ممبر بنا پایا جائے اور مسلمانوں کا نفع یقینی نہ ہو۔ ہاں جہاں پیشگی رقم نہ دینی پڑے یا دینے کے ساتھ مسلمانوں کا نفع یقینی ہو وہاں غیر مسلم کے ساتھ یہ معاملہ جائز ہے۔

(مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی)

(۲) ممبر سازی شرعاً جائز و درست ہے۔ (مولانا محمد عالم گیر مصباحی، جودھ پور)

(۳) ممبر سازی کے فعل میں لوگوں کو بیع فاسد پر اکسانا اور تعاون علی الاثم ہے جو ناجائز ہے۔ (مولانا قاضی شہید عالم رضوی)

❖ کچھ حضرات نے اس کی شرعی حیثیت اور حکم دونوں کو ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) ممبر سازی ایک قسم کی دلالی ہے جو جائز ہے۔

(مولانا محمد مسیح احمد قادری، مولانا عبد السلام رضوی، مولانا محمد انور نظامی، مولانا بدر عالم مصباحی)

جواز پر ان حضرات کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ممبر ساز تگ و دو کرتا ہے، اپنا وقت صرف کرتا ہے، لہٰذا ''فی الدلال والسمسار یجب اجرۃ المثل'' کے پیش نظر اجرت مثل کا حق دار ہوگا۔

(۲) ممبر سازی ایک طرح کا قمار ہے۔ (مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس)

(۳) یہ من وجہ "عقد اجارہ" اور من وجہ "عقد بیع" ہے اور یہ دونوں یہاں فاسد ہیں۔ (مولانا قاضی فضل رسول مصباحی)

(۴) یہ عقد اجارہ ہے جو فاسد ہے۔ (مولانا محمد رفیق عالم مصباحی، بریلی شریف، مولانا محمد نظام الدین قادری، جمد اشاہی، مولانا ابرار احمد اعظمی، ندائے حق جلال پور۔ مولانا محمد ناظم علی رضوی، اشرفیہ۔ مولانا سرفراز احمد برکاتی، ناگ پور۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، اشرفیہ۔ مولانا اختر حسین فیضی، اشرفیہ)

(۵) یہ ممبر سازی دلالی ہے جو ناجائز ہے۔ (مولانا صدر الوریٰ قادری، اشرفیہ، مولانا آلِ مصطفیٰ مصباحی، امجدیہ)

(۶) یہ کسی عقد شرعی کے تحت نہیں آتا۔ (مولانا معین الدین مصباحی، فیض آباد)

❖ اور حضرت مفتی صاحب قبلہ نے اس کی دو حیثیتیں متعیّن کی ہیں۔ لکھتے ہیں:

"نیٹ ورک مارکیٹنگ کا یہ کاروبار۔ جیسا کہ بیان ہوا— کئی ایک مفاسد پر مشتمل ہے:

◆ بیع بشرط اجارہ ◆ اجارہ بشرط بیع ◆ رشوت ◆ قمار وغیرہ۔

اور ان مفاسد کے مختلف ہونے کی وجہ سے ممبر سازی و کمیشن کی شرعی حیثیت بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر اس کو بیع بہ شرط اجارہ یا اجارہ بہ شرط بیع کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ممبر سازی کی حیثیت دلالی کی ہوگی اور کمیشن کی حیثیت اجرت کی۔ پھر اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ تو بالکل ظاہر ہے۔

اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ فیس رشوت ہے تو بھی ممبر سازی اور کمیشن کی وہی حیثیت ہوگی کہ اس نے رشوت اس لیے دی ہے تا کہ اسے ممبر سازی کا حق اور اس پر کمیشن ملے، اصل مقصود تو کمیشن کا حصول ہی ہے اور یہ کمیشن چوں کہ کام کا معاوضہ ہے اس لیے ممبر سازی دلالی ہے اور کمیشن اجرت۔

اور اگر اس زاویہ سے دیکھا جائے کہ یہ معاملہ قمار کا ہے تو ممبر سازی کی حیثیت قمار بازی کی ہوگی اور کمیشن کی حیثیت جوے میں جیتے ہوئے مال کی۔ اور چوں کہ یہ قمار بازی غیر مسلم کمپنی کے ساتھ ہے اس لیے جیتا ہوا مال مسلمان کے لیے حلال ہوگا مگر چوں کہ اس میں عام طور سے ممبر اپنی بازی ہار جاتا ہے اس لیے مسلمانوں کو ایسے کاروبار میں شامل ہونے کی اجازت نہیں ہے۔"

[ب]- ممبر سازی پر ملنے والے کمیشن کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کے چار موقف ہیں۔

پہلا موقف: پہلا موقف حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب قبلہ کا ہے۔ اس کی تفصیل ابھی سوال نمبر (۳) کے پہلے جز میں گزری۔

دوسرا موقف: کمیشن دلالی کی اجرت ہے جسے لینا جائز ہے۔

یہ موقف ان حضرات کا ہے جو ممبر سازی کو دلالی مانتے اور جائز قرار دیتے ہیں۔

تیسرا موقف: کمیشن ایک وعدۂ انعام ہے جس کو لینے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ موقف مولانا محمد نظام الدین قادری اور مولانا قاضی شہید عالم رضوی کا ہے۔

مولانا محمد نظام الدین قادری لکھتے ہیں:

''بہر حال کمیشن کا یہ معاملہ بادی النظر میں اجارہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت میں اسے انعام ہونا چاہیے، کیوں کہ اس کا کام صرف دو آدمیوں کو ممبر بنانے تک محدود رہتا ہے۔ آگے کی ممبر سازی میں اس نے کوئی کام کیا ہی نہیں ہے تو تمام ماتحت ممبروں کی خریداری پر اس کو ملنے والا کمیشن کا روپیہ نہ تو کسی سامان کا عوض ہوا اور نہ ہی کسی کام کا معاوضہ ہوا۔ لہذا بنام کمیشن ملنے والی یہ رقم انعام ہے۔''

مولانا قاضی شہید عالم رضوی لکھتے ہیں:

''لیکن جس نے انجانے میں یا دانستہ پہلے یہ کام کر لیا ہے اب اس کو کمیشن ملا، یہ معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ بطور انعام دیا جاتا ہے تو وہ اس کے لیے جائز ہے۔ دلیل میں فتاویٰ رضویہ ج:۷، ص:۳۹کی عبارت پیش کرتے ہیں جس کا آخری حصہ یوں ہے: ''ہاں وہ کپڑا کہ اسے ملا، معاوضہ نہیں ہوتا بلکہ بہ طور انعام دیا جاتا ہے، وہ فی نفسہٖ اس کے لیے جائز ہے۔''

چوتھا موقف: جب ممبر سازی درست نہیں تو اس پر ملنے والا کمیشن بھی درست نہیں۔ یہ موقف ان علمائے کرام کا ہے جو ممبر سازی کے عدم جواز کے قائل ہیں۔

یہ ہے تمام مقالات کا ایک مختصر جائزہ جس میں غور کرنے پر کچھ ایسے امور سامنے آتے ہیں جو تنقیح طلب ہیں:

تنقیح طلب امور..............

(۱) آر. سی. ایم. ، ایم. وے. اور ان کے طرز پر کام کرنے والی دوسری ملٹی لیول مارکیٹنگ کمپنیوں سے ابتداءً ان کی مصنوعات کی خریداری سے اصل مقصود کیا ہے؟

[الف] اسبابِ معیشت کی خریداری؟

[ب] ممبر سازی کے کمیشن کے حصول کی سعی؟

[ج] یا ایک ساتھ دونوں؟

(۲) بہر حال مسلمانوں کو ان کمپنیوں کا ممبر بننے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟

(۳) ممبر سازی کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۴) اس پر ملنے والے کمیشن کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

☆☆☆☆

فیصلے

نیٹ ورک مارکیٹنگ کی شرعی حیثیت

نیٹ ورک مارکیٹنگ کمپنیوں نے اپنی مصنوعات کی نکاسی کے لیے یہ طریقۂ کار اپنایا ہے کہ کمپنی پہلے کچھ چیزیں ایک شخص کو مقررہ دام پر فروخت کر کے اسے اپنا ممبر بنائے، پھر وہ ممبر اپنے ذریعہ ویسی ہی مقررہ دام کی چیزیں فروخت کروا کے دو ممبر بنائے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ذریعہ ویسی ہی مقررہ دام کی چیزیں فروخت کروا کے دو، دو ممبر بنائے، پھر ان میں سے ہر ایک اپنے ذریعہ دو دو ممبر بنائے اوپر والے ہر ممبر کو اپنی خریداری اور اپنے بعد والے تمام ممبروں کی خریداری سے کمپنی کو ملنے والے منافع سے مقررہ فی صد کے حساب سے کمیشن دیے جانے کا وعدہ ہوتا ہے اور اس پر عمل بھی ہوتا ہے۔

ہر ممبر بننے والے کو ایک مقررہ فارم پُر کرنا ہوتا ہے اور ایک مقررہ رقم مثلاً پندرہ سو روپے جمع کرنی ہوتی ہے۔ جس کے عوض اسے کچھ مقررہ چیزیں یا کمپنی کی مصنوعات میں سے کچھ مطلوبہ چیزیں ملتی ہیں۔ پھر ممبری باقی رکھنے کے لیے ہر ماہ کچھ مقررہ رقم مثلاً سو روپے کی خریداری ضروری ہوتی ہے اور ممبر کمیشن کا حق دار اسی وقت ہوگا جب اس کی خریداری مع اس کے ماتحت ممبروں کی خریداری کے ایک مقررہ حد مثلاً پانچ ہزار روپے کو پہنچ جائے۔

اگر اس حد کو نہ پہنچے یا آگے ممبر نہ بنائے تو وہ کسی کمیشن کا حق دار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ ہر ماہ خریداری نہ کرے تو بھی ممبر نہ رہ سکے گا۔ مثلاً کسی ممبر نے دو ممبر بنائے تو ان کی مجموعی خریداری ساڑھے چار ہزار روپے کی ہوئی پورے پانچ ہزار کی نہ ہوئی اس لیے ان میں سے کسی کو کمیشن نہ ملے گا۔ ہاں اگر ان کے ذریعہ ایک ممبر اور بن جائے تو کل رقم چھ ہزار ہو جائے گی اور اوپر والا ممبر کمیشن کا حق دار ہو جائے گا۔ جب کہ وہ ہر ماہ کم از کم سو روپے کی خریداری جاری رکھتے ہوئے اپنی ممبری باقی رکھے۔ ورنہ وہ بھی حق دار نہ رہے گا۔

اس طریقۂ کار سے کمپنی کا فائدہ یہ ہے کہ اس کا ہر ممبر کمپنی کا ورکر بن جاتا ہے اور ممبروں کا دائرہ بڑھانے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ کمیشن کا حق دار ہو سکے۔ اس کی وجہ سے کمپنی کو خود اپنے خریداروں اور ممبروں کا دائرہ بڑھانے کے لیے مستقل ملازم رکھنے کی

ضرورت نہیں۔اس کا تصور یہ ہے کہ ممبران کمیشن کے لالچ میں خود ہی با تنخواہ ملازموں سے زیادہ شوق کے ساتھ ورک کریں گے، اور کمپنی کی مصنوعات کی نکاسی روز بروز بڑھتی جائے گی۔اگر کوئی مزید خریداری نہیں کرتا یا آگے اپنے ممبر نہیں بناتا تو کمپنی کے ذمہ اسے کمیشن دینا بھی نہیں اس لیے کمپنی کا کوئی خسارہ نہیں، اور ایسے ایک یا زیادہ ممبروں کے ذریعہ جتنی خریداری ہوگئی اس میں بھی کمپنی کا کوئی خسارہ نہیں، بلکہ فائدہ ہی فائدہ ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ اس طریقۂ کار میں خریداروں کا کتنا فائدہ ہے کتنا نقصان؟ تو اس بارے میں جو معلومات فراہم ہوئیں ان سے یہ ظاہر ہوا کہ:

(۱) جو سامان کوئی ممبر پندرہ سو روپے میں خرید تا ہے اس کی قیمت بارہ سو اسی روپے بتائی جاتی ہے دو سو بیس روپے کمپنی اپنی فیس وغیرہ کے طور پر زائد لیتی ہے مگر عام خریدار اس کی پرکھ نہیں رکھتے کہ وہ سامان مارکیٹ ریٹ سے بارہ سو اسی روپے کے لائق ہے یا نہیں؟ ماہرین یہ بتاتے ہیں کہ وہ بازار بھاؤ سے بہ مشکل سات سو روپے کا ہوتا ہے۔اسی طرح ماہانہ سو روپے میں جو سامان خریدا جاتا ہے وہ ساٹھ روپے کا ہوتا ہے۔ اس طرح ہر ممبر کو پہلی بار تقریباً آٹھ سو کا اور ہر ماہ چالیس روپے کا خسارہ ہوتا ہے۔

(۲) خسارے کی تلافی آئندہ ملنے والے کمیشن سے ہونا بھی بہت مشکل ہے کیوں کہ ہر ممبر مزید دو ممبر نہیں بنا پاتا۔اس لیے کہ لوگ خریداری کے معاملہ میں عموماً آزاد رہنا پسند کرتے ہیں، اور انھیں جب کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو کھلے بازار سے خرید لیتے ہیں۔ممبر بننے میں انھیں ایک تو فوراً مقررہ مقدار میں کچھ سامان لینا ضروری ہے اگر چہ انھیں ان سامانوں کی فوراً کوئی ضرورت نہ ہو، دوسرے ہر ماہ اسی کمپنی کے کچھ سامان لینا بھی ضروری ہے خواہ انھیں ہر ماہ ان سامانوں کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔اسی طرح آئندہ کمیشن ملنے کے بارے میں بھی وہ زیادہ پر امید نہیں ہوتے۔اس لیے کہ کمیشن کی دستیابی اس پر موقوف ہے کہ وہ مزید ممبر بنانے اور مقررہ مقدار میں خریداری کرنے کرانے میں کامیاب ہو جائیں۔الغرض خریدار ممبر کو اپنے خسارے کا کوئی قطعی بدل سمجھ میں نہیں آتا۔البتہ جو لوگ ان سامانوں کے معیار اور ریٹ سے بے خبر ہوتے ہیں وہ خریدار بن جاتے ہیں اور ماہوار بھی خریداری کرتے رہتے ہیں اور مطمئن رہتے ہیں کہ ہم نے جو رقم صرف کی ہے اس کے عوض میں مناسب اور واجبی دام پر ہمیں سامان مل گیا۔اس لیے کوئی خسارہ نہیں۔مزید کمیشن نہ ملے تو بھی کوئی حرج نہیں۔اور مل جائے تو فائدہ ہی فائدہ ہے۔نقصان کچھ بھی نہیں۔

یہ نیٹ ورک مارکیٹنگ یا ملٹی لیول مارکیٹنگ کا ایک اجمالی خاکہ ہے۔ اس طرح کاروبار کرنے والی کمپنیاں بہت ہیں۔ ان کے اصول وضوابط، طریقۂ کار وغیرہ میں کچھ اختلاف بھی ہے۔اب **سوال** یہ ہے کہ یہ کاروبار فقہی اصطلاح کی رو سے کون سا عقد کہلائے گا اور شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہاں دو کام ہوتے ہیں۔● مقررہ دام پر کمپنی کی اشیا کی خریداری ● اور ممبر سازی۔

ممبر بننے اور آئندہ ممبر بنا کر کمیشن کا حق حاصل کرنے کے لیے خریداری شرط ہے۔دام کے عوض خرید وفروخت عقد بیع ہے اور ممبر سازی کر کے کمیشن حاصل کرنا عقد اجارہ ہے۔کمپنی ممبر سازی کے لیے خریداری کی شرط رکھتی ہے۔ "یہ اجارہ بہ شرط بیع" ہے اور ممبر بننے والے خریداری اس شرط پر کرتے ہیں کہ آئندہ انھیں ممبر سازی کر کے کمیشن حاصل کرنے کا حق ملے تو ان کی جانب

سے یہ "بیع بہ شرط اجارہ" ہے۔

الف : "بیع بہ شرط اجارہ" ہو یا "اجارہ بہ شرط بیع" دونوں ناجائز ہیں اس لیے کہ حدیث شریف میں بیع مع شرط سے ممانعت آئی ہے جس کی تفصیل کتبِ فقہ میں موجود ہے۔

ب : کمپنی کی اشیا اپنی کوالیٹی اور معیار کے لحاظ سے کم دام کی ہوتی ہیں۔ مگر انھیں بہت اونچے معیار کی اور زیادہ دام کی بتایا جاتا ہے۔ یہ دھوکا ہوا جسے حدیث میں غش کہا گیا ہے۔ یہ ناجائز ہے۔

ج : کسی چیز کا دام دس روپے ہونا چاہیے مگر کوئی تجربہ کار اسے نو روپے کی بتاتا ہے کوئی دس روپے کی بتاتا ہے کوئی گیارہ روپے کی، اور کسی نے اسے پندرہ روپے میں بیچا تو اسے غبن فاحش کہا گیا ہے۔ یہاں سات سو کی چیز بارہ سو یا پندرہ سو میں بیچی جاتی ہے۔ گویا دس کی چیز سترہ یا اکیس روپے میں دی۔ یہ ضرور غبن فاحش ہوا اور کسی ناواقف کو غبن فاحش میں ڈالنا حرام و ناجائز ہے۔

د : آئندہ ممبر بنا لینا اور کمیشن کا فائدہ پانا محض ایک امید موہوم ہے۔ نوے فیصد لوگ اس میں ناکام رہتے ہیں تو یہ ایک طرح کی جوے بازی ہے جس میں فائدہ اور نقصان دونوں کا خطرہ لگا رہتا ہے۔ جوے بازی بھی ناجائز و حرام ہے۔

ہ : پھر یہ خرابیاں ایک ہی شخص تک محدود نہیں رہتیں اگر ممبر سازی کا دائرہ بڑھتا ہے تو ان خرابیوں کا دائرہ بھی اگلے افراد تک بڑھتا جائے گا اور ناجائز و حرام کا ایک لمبا سلسلہ بنتا جائے گا۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ کاروبار بے شمار مفاسد اور بے شمار گناہوں کے طویل سلسلے پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کے ناجائز و حرام ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لیے مسلمانوں کے دین و مال کی خیریت اسی میں ہے کہ ایسے کاروبار سے بالکل دور رہیں اور اس جال میں ہرگز نہ پھنسیں۔ ہاں جن لوگوں نے اس طرح کوئی چیز خریدی ہے وہ اس کے مالک ہو گئے اس کا استعمال ان کے لیے روا ہے اور جنھیں اپنی خریداری پر کوئی کمیشن ملا اسے بھی وہ اپنے کام میں لا سکتے ہیں مگر اس معاملہ کو ختم کرنا اور آئندہ اس سے بچنا ان پر واجب ہے۔

اور اگر دوسرے کو ممبر بنانے کی وجہ سے کمیشن کے حق دار ہوئے اور وہ دوسرا شخص غیر مسلم ہے تو اپنا کمیشن وصول کر کے استعمال میں لا سکتے ہیں۔ مگر دھوکا اور بد عہدی سے توبہ ضروری ہے اور اگر وہ دوسرا شخص مسلم ہے تو کمیشن وصول کر کے اس شخص کو واپس کر دیں اور ساتھ ہی توبہ کر کے اس عمل سے الگ ہو جائیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

سولھواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۸/ ۱۹/ ۲۰/ صفر ۱۴۳۰ھ

مطابق ۱۴/ ۱۵/ ۱۶/ فروری ۲۰۰۹ء

بروز شنبہ، یک شنبہ، دوشنبہ

بمقام: جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

موضوعات

۴۰- میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

۴۱- پرافٹ پلس کا حکم

۴۲- طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

۴۳- درآمد، برآمد گوشت کا حکم

۴۴- جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

میوچول فنڈ — جسے عربی میں "صندوق الاِستثمار" کہا جاتا ہے، دراصل ایک ایسی کمپنی سے عبارت ہے جو بلا تفریق مذہب و ملت و نسل و جنس کثیر افراد سے مالِ خطیر جمع کر کے مختلف قسم کی کمپنیوں کے کاروبار میں حصہ لیتی اور سرمایہ کاری کرتی ہے۔ ہندوستان میں اس وقت اس فنڈ کی بتیس کمپنیاں کام کر رہی ہے، جن میں پانچ حکومت کی ہیں اور باقی پرائیویٹ۔ یو۔ٹی۔آئی۔ یہاں کی سب سے پرانی کمپنی ہے جو حکومت کی ہے۔

❖ سرمایہ میں اکیاون ۵۱؍ فی صد حصہ خود کمپنی کے بانیان کا ہوتا ہے اور اُنچاس ۴۹؍ فی صد حصہ عوام کا۔ کمپنی اس سرمائے کا کچھ حصہ نقد کی شکل میں محفوظ رکھتی ہے، کچھ قرض کے طور پر دوسروں کو دیتی ہے اور بیش تر سرمایہ مختلف کاروباری کمپنیوں مثلاً ریلائنس، ٹاٹا، برلا، یو ٹی آئی، ایل آئی سی، ایس بی آئی، گلیکسو، رین باکسی، ہندوستان لیور، فرینکلن (Franklin)، وغیرہ کے اِکویٹی شیرز میں لگاتی ہے۔ اِکویٹی شیرز سے مراد ایسے حصص ہوتے ہیں جن کے شرکا نفع و نقصان سب میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ کمپنی کی تجارت نفع میں ہو تو سب کو اس کے سرمائے کے تناسب سے نفع ملتا ہے اور نقصان ہو تو سب اسی تناسب سے نقصان بھی برداشت کرتے ہیں۔ یہ شیر مساواتی حصص کہلاتے ہیں۔

❖ کمپنی سارا نفع تقسیم نہیں کرتی بلکہ کچھ اپنے لیے رکھتی ہے، کچھ شیر داروں میں تقسیم کرتی ہے اور کچھ ریزرو فنڈ میں محفوظ رکھتی ہے تاکہ وہ کبھی اپنی یا دوسروں کی مشکل گھڑی میں کام آئے۔ ایک صاحب کے بیان کے مطابق کمپنی اپنے اخراجات نکال کر صرف سات فی صد نفع خود لیتی ہے اور باقی سرمایہ کاروں کو بانٹ دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ بعض کمپنیوں کا طریق کار ہو۔

❖ بہت سی کمپنیاں یہ بھی ظاہر کردیتی ہیں کہ وہ اپنے فراہم کردہ سرمائے کو کس کس کاروبار میں کتنے کتنے فی صد لگائیں گی، مثلاً آٹو موبائلس، سیمنٹ وکیمیکلز میں ۱۲ فی صد، سافٹ ویئر میں ۴ فی صد، ٹیکسٹائلس میں ۴ فی صد ٹیلی کام ومیڈیا میں ۱۱ فی صد، انڈسٹریز وموٹرس میں ۱۲ فی صد، ہوٹلس میں ایک فی صد، تعمیرات میں ۷ فی صد، بجلی میں ۴ فی صد، ٹرانسپورٹیشن میں ۶ فی صد، پاور اور انرجی میں ۱۱ فی صد۔ اس طرح کل صد فی صد سرمایہ ان مختلف جگہوں پر لگایا جاتا ہے، جس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر کسی جگہ نقصان بھی ہوا تو دوسری جگہ زیادہ نفع ہو کر اس نقصان کی تلافی ہوجاتی ہے، پھر اس میں جو منافع ملے اس میں سے کمپنی ہمیں بھی منافع دیتی ہے۔ مارکیٹ کے اتار چڑھاؤ کے باعث حصص کی قیمتیں اترتی چڑھتی رہتی ہیں، اگر قیمت اتری بھی تو صرف ۵ یا ۱۰ فی صد اترتی ہے، جس کی تلافی بھی ایک ہی ماہ میں مارکیٹ کے چڑھاؤ سے عموماً ہوجاتی ہے۔ ہم یہاں مزید وضاحت کے لیے ایک کمپنی ”ریلائنس پاور“ کا اعلامیہ پیش کرتے ہیں جس میں اس نے یہ انکشاف کیا ہے کہ وہ اپنے ذریعہ حاصل شدہ سرمایہ کو مختلف کمپنیوں میں کتنا کتنا لگاتی ہے:

PORTFOLIO OF

RELIENCE DIVERSIFIED POWER SECTOR FUND

AS ON APRIL 30, 2008

Holdings	**Weightage (%)**
Equities **(مساواتی حصص میں)**	**74.21**
Tata Power Co Ltd	6.20
Relience Industries Ltd.	5.82
Jindal Steel & Power Ltd.	4.80
Oil & Natural gas Corporation Ltd.	4.80
Punj Lioyd Ltd.	4.10
Jaiprakash Associates Ltd.	3.44
Torrent Power Ltd.	2.87
Siemens Ltd.	2.32
Cairn India Ltd.	2.28
Bharat Heavy Electricals Ltd.	2.19
ICICI Bank Ltd.	2.10
PTC India Ltd.	1.98

Voltamp Transformers Ltd.	1.72
Kirloskar Brothers Ltd.	1.70
Cummins India Ltd.	1.64
ABB Ltd.	1.64
Larsen & Toubro Ltd.	1.46
Rural Electrification Corp Ltd.	1.45
Alstom Projects India Ltd.	1.27
Bgr Energy Systems Ltd.	1.21
Suzlon Energy Ltd.	1.18
NTPC Ltd.	1.18
Areva T & D India Ltd.	1.11
Emco Ltd.	1.08
Gammon India Ltd.	1.05
Crompton Greaves Ltd.	1.01
Equity Less Than 1% of Corpus	7.05
Debt, Derivatives, Cash And Other Receivables	25.79
Grand Total	**100.00**

کمپنی معمولی نقصان سے بھی بچنے کے لیے ہمیں یہ موقع ہمیشہ فراہم کرتی ہے کہ ہم اپنا لگایا گیا سرمایہ کمپنی سے اس وقت بھی فوراً واپس لے سکتے ہیں جس وقت مارکیٹ ریٹ چڑھا ہوتا ہے۔ نیز ان کمپنیوں کے کاروبار اور عوام کے سرمایہ کی نگرانی کے لیے گورنمنٹ کی جانب سے ایک ایس۔بی۔ای۔آئی۔ ایکٹ (Security Exchange Board of India Act) بھی عمل میں لایا گیا ہے جس کے تحت ایک بورڈ کی تشکیل بھی دی گئی ہے، جو ہمیشہ عوام کی فلاح و بہبود کے لیے ایک نگراں کا کام کرتا ہے اور اسی کے ماتحت یہ ساری کمپنیاں کام کرتی ہیں، جس سے نقصان یا دھوکے کا امکان نہیں رہ جاتا۔

Debt سے مراد ہے ڈبینچر یعنی سند قرض، جس سے ظاہر یہ ہے کہ ریلائنس پاور کمپنی ۲۵.۷۹ فی صد سرمائے سے کچھ تو قرض دیتی ہے جس کے لیے بنام ڈبینچر سند قرض جاری کرتی ہے جس پر قرضے کی رقم اور ادائیگی کی مدت وغیرہ درج ہوتی ہے اور اسی سرمائے سے کچھ کیش بھی رکھتی ہے اور کچھ ایسی جگہ لگاتی ہے جہاں سے فوراً اسے وصول کیا جا سکے۔

ڈبینچر وہ کسے دیتی ہے یہ واضح تو نہیں کیا گیا ہے لیکن یہ سرمایۂ قرض بھی انھیں کمپنیوں کو دیا جاتا ہے جن پر اعتماد ہوتا ہے اور یہ وہی ہیں جن کے اکویٹی شیر میں اس نے سرمایہ کاری کی ہے اور یہ امر تو یقینی ہے کہ اس طرح کے قرض قرض حسن نہیں بلکہ سوفی صد سودی ہوا کرتے ہیں۔

یہ کمپنیاں پریفرینس شیر میں بھی اپنا سرمایہ لگاتی ہیں، جس کا مالک نقصان میں شریک نہیں ہوتا اور اس کا نفع بھی روز اول ہی متعیّن ہو جاتا ہے، جس میں کوئی کمی یا بیشی نہیں ہو سکتی۔ یو۔ٹی۔آئی۔(U.T.I.) کے ایک ماہر ایجنٹ نے بتایا کہ یو۔ٹی۔آئی۔کے بیلنس فنڈ میں چالیس فی صد سرمایہ اکویٹی شیرز کا ہوتا ہے اور ساٹھ فی صد پریفرنس شیرز کا۔

☆ کمپنی اپنے شیر داروں کو ایک تحریری سند بھی دیتی ہے جس میں ان کے ذریعہ جمع کردہ سرمائے کے جتنے حصص کمپنی کے اصول کے مطابق ہوتے ہیں وہ درج ہوتے ہیں اور جب کوئی سرمایہ کار کمپنی کے کاروبار سے الگ ہونا چاہتا ہے تو وہ یہی سند دکھا کر آسانی کے ساتھ اپنے حصص بیچ دیتا ہے۔ کمپنی کے شیر عموماً دس روپے کے ہوتے ہیں۔ کسی نے سو روپے جمع کیے تو اُسے دس شیر کی سند دی جائے گی۔ ہر حصہ کو یونٹ اور اکائی بھی کہا جاتا ہے۔

☆ ان تفصیلات سے ایک امر یہ اجاگر ہو کر سامنے آتا ہے کہ میوچول فنڈ کا کاروبار بنیادی طور پر شیر کا کاروبار ہے، جس میں کچھ اصلاحات کے ذریعہ بہتری لانے کی کوشش کی گئی ہے مثلاً:

شیر بازار میں رائج کس کمپنی میں سرمایہ کاری کی جائے اس کا فیصلہ خود سرمایہ کار کرتا ہے، جسے عموماً کمپنی کی دنیا سے بخوبی واقفیت نہیں ہوتی، نہ یہ جانتا ہے کہ کون سی کمپنی زیادہ قابلِ اعتماد ہے، اس لیے اس میں نقصان کے خطرات زیادہ ہوتے ہیں۔

اس کے برخلاف میوچول فنڈ میں یہ ہوتا ہے کہ کمپنی کے ماہرین دنیا کی تمام کمپنیوں کا بخوبی جائزہ لے کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ فلاں فلاں کمپنی میں اتنے اتنے فی صد سرمایہ لگایا جائے۔ اس کی وجہ سے عوام کا سرمایہ ایک تو اچھی کمپنیوں میں لگتا ہے، دوسرے اگر کسی وجہ سے ایک دو کمپنیوں میں خسارہ ہوا تو بقیہ کمپنیوں کے منافع سے اس کا تدارک بھی ہو جاتا ہے، یا تدارک نہ سہی سرمایہ تو خسارے کی نذر نہیں ہوتا، تیسرے یہ کہ کچھ سرمایہ ایسی جگہوں پر لگتا ہے جہاں سے خسارے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان اصلاحات کی وجہ سے میوچول فنڈ کے طرز پر کام کرنے والی کمپنیاں شیر بازار کی کمپنیوں سے زیادہ مقبول ہو رہی ہیں اور یہ کاروبار آج نہ صرف کل ہند سطح پر بلکہ عالمی پیمانے پر رواج پا چکا ہے۔

جو کمپنی سرمایہ جمع کر کے مختلف کمپنیوں میں عوام کے لیے شیر لیتی ہے وہ عوام سے اپنی خدمات کے عوض بنام سروس چارج مختصر سی رقم بھی وصول کرتی ہے جو عموماً ۲.۲۵ فی صد ہوتی ہے۔

ان حقائق کے اُجالے میں اب ہمیں درج ذیل امور کی **تنقیح و تحقیق** کرنی چاہیے کہ:

(۱) میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا کیسا ہے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

تلخیص نگار: مولانا دستگیر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کے سات منتخب موضوعات میں پہلا موضوع ہے "میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت"۔ تو پہلے ہم میوچول فنڈ کا ایک اجمالی تعارف پیش کرتے ہیں، اس کے بعد علمائے کرام کی گراں قدر آرا پیش کریں گے۔

میوچول فنڈ کا اجمالی تعارف:

میوچول فنڈ ایک ایسا کاروباری ادارہ ہے جو بلا تفریق مذہب و ملت و نسل و جنس کثیر افراد سے مالِ خطیر جمع کرتا ہے اور اپنا مال بھی اس میں ملاتا ہے، پھر مجموعی سرمائے کا کچھ حصہ نقد کی شکل میں محفوظ رکھتا ہے تاکہ وہ اپنی یا دوسروں کی مشکل گھڑی میں کام آئے اور کچھ حصہ سودی قرض کے طور پر دوسروں کو دیتا ہے، مگر بیش تر سرمایہ مختلف کاروباری کمپنیوں کے مساواتی اور ترجیحی حصص میں لگاتا ہے۔ مساواتی حصص سے مُراد وہ حصص ہیں جن کے شرکا نفع و نقصان دونوں میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص میں سرمائے کا مالک نقصان میں قطعاً شریک نہیں ہوتا، اس کو صرف نفع سے مطلب ہوتا ہے اور اس کا نفع بھی روزِ اول ہی متعیّن ہو جاتا ہے جس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی، کمپنی نفع میں ہو یا خسارے میں۔ ادارہ اپنی ان خدمات کے بدلے عوام سے بنام سروس چارج مختصر سی رقم بھی وصول کرتا ہے جو عموماً ۲.۲۵ فی صد ہوتی ہے۔

یہ ہے میوچول فنڈ کا ایک اجمالی تعارف۔ اس موضوع پر کل بیس مفتیانِ کرام و علمائے عظام کے گراں قدر مقالات مجلس کو موصول ہوئے۔ جن کے صفحات کی مجموعی تعداد ۶۷؍ ہے۔ مذکورہ موضوع سے متعلق تنقیح و تحقیق کے لیے دو سوالات مندوبین کرام کی خدمت میں پیش کیے گئے۔ ان میں **پہلا سوال** یہ تھا:

"میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟"

جوابات سوال نمبر(۱)

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام کے چھ موقف سامنے آئے:

پہلا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت ''شرکت عنان'' کی ہے۔ یہ موقف درج ذیل سات علماے کرام کا ہے:

(۱) علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی (۲) مفتی بدر عالم مصباحی (۳) مولانا محمد نظام الدین مصباحی، علیمیہ، جمدا شاہی (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۶) مولانا شبیر عالم مصباحی، جام نگر، گجرات (۷) مولانا آل مصطفیٰ مصباحی۔

اس موقف پر عام طور سے جو دلیلیں دی گئی ہیں، ان کا ماحصل یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں عوام کے ساتھ ساتھ فنڈ بھی اپنا سرمایہ ملاتا ہے اور دونوں کے سرمائے مساوی بھی نہیں ہوتے اور کام صرف فنڈ کرتا ہے، اس میں مذہب وجنس بھی مختلف ہو سکتی ہے اور دونوں کے نفع میں بھی سرمایہ کے تناسب سے مساوات ضروری نہیں ہوتی۔ تو یہ سب ''شرکت عنان'' ہی کی خصوصیات ہیں۔

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب لکھتے ہیں:

''واقعہ یہ ہے کہ یہ فنڈ بنیادی طور پر شیئر مارکیٹ کا کاروبار ہے، جس کے نقصانات اور خسارے سے بچانے کے لیے اس میں کچھ اصلاحات کی گئی ہیں اور شیئر مارکیٹ میں سرمایہ کاری شرعی نقطۂ نظر سے ''شرکت عنان'' ہے جس کی تحقیق ہو چکی ہے۔

شرکت عنان کی وضاحت بہار شریعت میں ان الفاظ میں ہے:

''شرکت عنان یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہٰذا شرکت عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔'' در مختار، عالم گیری۔(۱)

نیز اسی میں ہے:

شرکت عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان، جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان ہو سکتی ہے۔(۲)

نیز اسی میں ہے:

---

(۱) بہار شریعت، ص:۲۸، حصہ:۱۰

(۲) بہار شریعت، ص:۲۸، حصہ:۱۰

"شرکت عنان میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں اور نفع کم و بیش۔"(۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب نے لفظ "فنڈ" کے لغوی معنیٰ کی مکمل رعایت کرتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت متعیّن کی ہے۔ وہ در مختار اور بہار شریعت سے "شرکت عنان" کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"بہر حال میوچول فنڈ کی جو تشریح سوال نامے میں ہے اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ میوچول فنڈ شرکت عقد کی قسم "شرکت عنان" کے ذریعہ حاصل کردہ رقوم کا مجموعہ ہے۔"

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ صرف شرکت عنان نہیں، بلکہ اس کے ساتھ چند اور عقود (امانت، قرض، توکیلِ اقراض، اجارہ) کا مجموعہ ہے۔ یہ موقف پانچ علمائے کرام کا ہے، جن کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

(۱) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۲) مفتی شمشاد احمد مصباحی (۳) قاضی فضل رسول مصباحی (۴) مولانا نصر اللہ رضوی (۵) مولانا ابرار احمد اعظمی۔

ان حضرات کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب میوچول فنڈ کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ وہ جمع کردہ مجموعی رقم میں سے کچھ بصورت نقد محفوظ رکھتا ہے اور کچھ مختلف کاروباری کمپنیوں کے مساواتی حصص میں اور کچھ ان کے ترجیحی حصص میں لگاتا ہے اور کچھ سرمایہ دوسروں کو سودی قرض دیتا ہے اور یہ سارے معاملات شرعاً مختلف عقود کے تحت آتے ہیں۔ لہٰذا پہلا **امانت** دوسرا **شرکت عنان** اور تیسرا اور چوتھا **عقد قرض** ہے۔ اس طرح میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت مختلف عقود کا مجموعہ ہوگی۔

مولانا محمد سلیمان مصباحی لکھتے ہیں:

"ان تفصیلات کی روشنی میں اگر ہم میوچول فنڈ کو شرعی نقطۂ نگاہ سے دیکھیں تو میوچول فنڈ تین چیزوں کا مجموعہ نظر آتا ہے۔ اول امانت، دوم سودی قرض، سوم شرکت عقد۔

سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی نقد کی شکل میں محفوظ رکھتی ہے، یہ صورت امانت کی ہے، وہ سرمایہ جسے کمپنی قرض کے طور پر دوسروں کو دیتی ہے، تو یہ بالکل عیاں ہے کہ یہ سودی قرض ہے اس لیے کہ ایسی اسکیموں سے کمپنی کا مقصود زیادہ سے زیادہ نفع حاصل کرنا اور سرمایہ اکٹھا کرنا ہوتا ہے۔ موجودہ حالات کے پیشِ نظر یہ تصور کرنا کہ بغیر سود کے قرضِ حسن کے طور پر روپے دیے جاتے ہیں محض خام خیالی ہے، اور وہ سرمایہ جسے کمپنی مختلف کاروباری کمپنیوں کے اکویٹی شیئرز (مساواتی حصص) میں لگاتی ہے یہ شرکت عقد ہے۔"

میوچول فنڈ کے سروس چارج لینے کی وجہ سے مولانا ابرار احمد اعظمی اور مولانا نصر اللہ رضوی صاحب ایک اور عقد **"عقدِ اجارہ"** کا اضافہ کرتے ہیں۔ اور قرض چوں کہ سرمایہ دار خود نہیں دیتا بلکہ میوچول فنڈ دیتا ہے، اس لیے اول الذکر

---

(۱) بہار شریعت، ص:۲۹، حصہ:۱۰

مقالہ نگار اسے ”توکیل بالإقراض“ مانتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کی حقیقت شرعیہ اور حیثیت شرکت عنان، قرض، توکیل بالاقراض، **اجارہ** اور سودی کاروبار سے مخلوط ایک شکل ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت ”عقد مضاربت“ ہے۔

یہ موقف دو علمائے کرام، مفتی عنایت احمد نعیمی اور قاضی فضل احمد مصباحی صاحب کا ہے۔

قاضی فضل احمد مصباحی نے میوچول فنڈ کے ”شرکت عنان“ سے نہ ہونے کی جو دلیل ذکر کی ہے شاید وہ سوال نامہ سے ہٹ کر ان کی اپنی تحقیق پر مبنی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”مگر کمپنی جو ایک شریک بلکہ عقد شرکت کا ایک اہم رکن ہے، وہ خود اپنا مال نہیں لگاتی، بلکہ مختلف لوگوں کے جمع کردہ مال سے سرمایہ کاری کرتی ہے، لہٰذا یہ صورت شرکت عنان کے دائرے سے بھی باہر ہے۔“

کچھ آگے لکھتے ہیں:

”البتہ اس میں ”عقدِ مضاربت“ کی صورت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے عمل۔“

چوتھا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ حصہ داروں کی طرف سے ”وکیل عام“ ہے۔ اس نظریے کے حامل دو حضرات ہیں: (۱) مولانا محمد عارف اللہ فیضی مصباحی (۲) مولانا محمد انور نظامی مصباحی۔

مولانا عارف اللہ فیضی لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ بھی کمپنی کی طرح حصہ داروں کی طرف سے ان کا وکیل عام ہوتا ہے۔“

مولانا موصوف نے سوال نمبر (۱) کے جواب میں اس کی شرعی حیثیت تو ”وکیل عام“ ہی بتائی ہے، مگر سوال نمبر (۲) کے جواب میں اس پر جواز یا عدم جواز کا حکم لگانے سے پہلے وہی باتیں تحریر کی ہیں جو موقف دوم کے موافق ہیں۔ یعنی مساواتی حصص کی شرعی حیثیت ”شرکت عنان“ اور ترجیحی حصص و قرض تمسکات کی حیثیت ”سودی قرض“ ہے۔

پانچواں موقف: یہ ہے کہ یہاں دو عقد ہیں۔ (۱) عوام کا فنڈ کے ساتھ (۲) فنڈ کا کاروباری کمپنیوں کے ساتھ۔ پہلا ”عقد اجارہ“ ہے اور دوسرا بتفصیل حصص، ”شرکت عنان و قرض“ ہے۔

یہ موقف صرف مولانا محمد رفیق عالم مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”یہاں دو معاملات ہیں: (۱) عوام کا میوچول فنڈ کمپنی کے ساتھ (۲) میوچول فنڈ کمپنی کا مختلف کاروباری کمپنیوں کے ساتھ معاہدہ و معاملہ۔

پہلا یعنی سرمایہ جمع کرنے والوں کا میوچول فنڈ کمپنی کے ساتھ جو معاہدہ و معاملہ ہے، وہ عقد اجارہ ہے کیوں کہ اجارے میں یا تو کسی کے مکان، دُکان، زمین، سامان، جائداد وغیرہ سے نفع اٹھانے کا عوض دیا جاتا ہے، یا پھر کوئی کام کرنے، کرانے پر ٹھیکہ و مزدوری دی جاتی ہے، دونوں پر اجارہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہاں میوچول فنڈ کمپنی ان کاروباری کمپنیوں میں

سرمایہ کاری کے عوض عوام سے سروس چارج کے نام سے مزدوری لیتی ہے، اس لیے یہ بھی اجارہ ہوا۔ البتہ یہ اجارہ کی نوع ثانی سے ہے۔"

موصوف نے دوسرے معاملے کے بارے میں موقفِ دوم کی موافقت کی ہے۔ اور اپنے سب سے مبسوط مقالے میں اپنے موقف کے متعلق متعدّد کتبِ فقہ سے دلائل کے انبار لگا دیے ہیں۔

چھٹا موقف: یہ ہے کہ یہ "عقد قرض" ہے۔ یہ موقف صرف ایک مقالہ نگار مولانا عالم گیر مصباحی کا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"میوچول فنڈ کا جو تعارف سوال نامہ میں کرایا گیا ہے اس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنی حقیقت شرعیہ کے اعتبار سے "قرض" ہے کہ اس میں مثل مال کی واپسی بہر حال لازمی ہوتی ہے، اور اس پر کچھ اضافہ کا معاہدہ کمپنی کی دنیا میں رائج ہے۔ تو جس طرح بیمۂ زندگی کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اسی طرح میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔ بہر حال فقہی اعتبار سے یہ صورت قرض کی ہے۔ تنویر الابصار میں ہے:

"القرض هو عقد مخصوص یرد علی دفع مالٍ مِثْلي لاٰخر لیردّ مثله." (۱)

ان مقالہ نگار حضرات میں مفتی شیر محمد خاں (جودھ پور) اور مولانا محمد مسیح احمد (بلرام پور) نے میوچول فنڈ کو "شیئر کا کاروبار" اور اس کا "متبدّل نام" کہنے پر اکتفا کیا ہے۔

جوابات سوال نمبر (۲)

دوسرا سوال یہ تھا:

"میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا کیسا ہے؟"

یہ سوال در اصل دو جزؤں پر مشتمل ہے:

(الف) میوچول فنڈ کے ذریعہ کاروبار میں حصہ لینا جائز ہے یا ناجائز؟

(ب) اور بہر حال اس کے ذریعہ حاصل شدہ منافع کا کیا حکم ہے؟

جز (الف) کے جواب میں تین حضرات مفتی عنایت احمد، مفتی شیر محمد اور مولانا عالم گیر کو چھوڑ کر سبھی مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ اس میں حصہ لینا **ناجائز** ہے۔

ان کی دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ میوچول فنڈ جائز اور ناجائز دونوں طرح کی تجارتوں میں سرمایہ کاری کرتا ہے اور اس کی یہ سرمایہ کاری مسلم، غیر مسلم دونوں کمپنیوں میں ہوتی ہے، تو عوام اگر چہ خود ناجائز تجارت نہیں کرتے، لیکن ان کی جانب سے کم از کم اس ناجائز تجارت کے کرنے کا وکیل بنانا اور اس پر راضی ہونا اور بعض حضرات کے موقف کے مطابق اس پر معاملۂ

(۱) تنویر الابصار و درِ مختار، ج:۷، ص:۳۸۸، کتاب البیوع، فصل فی القرض، دار الکتب العلمیة، بیروت

اجارہ کرنا ضرور پایا جاتا ہے، اس لیے اس میں حصہ لینا **ناجائز** ہے۔ ہاں اگر میوچول فنڈ صرف جائز تجارت کرے مثلاً صرف مساواتی حصص میں شریک ہو یا عقد مضاربت کرے اور ترجیحی حصص یا قرض تمسکات جاری کر کے سودی لین دین نہ کرے تو اس میں حصہ لینا **جائز** ہوگا جب کہ مسلمان کو نقصان سے **محفوظ** رہنے کا ظن غالب ہو۔

نیز مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی کے جواب کا مفاد یہ ہے کہ اگر صرف غیر مسلم کمپنیوں کے ترجیحی حصص میں شریک ہو کر یا انھیں سودی قرض دے کر نفع حاصل کرے تو بھی جائز ہوگا۔

علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”جو کمپنیاں صرف مساواتی حصص میں سرمایہ کاری کرتی ہیں ترجیحی حصص اور ڈبینچرس کے سرمائے نہ دیتی ہیں، نہ لیتی ہیں اور مسلمان کو ظن غالب ہو کہ وہ نقصان سے دوچار نہ ہوگا، وہ چاہیں تو ایسے میوچول فنڈ میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم احتیاط یہ ہے کہ زیادہ دنوں تک اپنا سرمایہ اس میں نہ رکھیں، جب کمپنی نفع میں چل رہی ہو اسی وقت اپنا سرمایہ واپس لے لیں۔ جو لوگ بار بار نفع بڑھنے کے چکر میں رہتے ہیں وہ بسا اوقات بڑے نقصانات سے دوچار ہوتے ہیں، جیسا کہ متعدّد افراد کے بارے میں معلوم ہوا۔

اور جو کمپنیاں ترجیحی حصص اور ڈبینچرس بھی جاری کرتی ہیں یا جن کمپنیوں میں یہ دونوں طرح کے سرمائے بھی لگائے جاتے ہیں ان میں بھی روپے جمع کرتی ہیں، ان کمپنیوں کے میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہے کہ یہ دونوں سرمائے سود کی شرط پر دیے لیے جاتے ہیں۔“

جز(ب) کے جواب میں ان حضرات کے تین موقف ہیں:

پہلا موقف: یہ ہے کہ حاصل شدہ منافع ناجائز و حرام ہیں۔ یہ موقف درج ذیل چھ علمائے کرام و مفتیانِ عظام کا ہے۔

(۱) مفتی بدر عالم مصباحی (۲) مفتی شمشاد احمد مصباحی (۳) مولانا محمد سلیمان مصباحی (۴) قاضی فضل احمد مصباحی (۵) مولانا شبیر احمد مصباحی، برگدہی (۶) مولانا شبیر عالم مصباحی، گجرات۔

ان حضرات کی دلیلوں کا ماحصل یہ ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع اگرچہ فی نفسہٖ حلال تھے مگر چوں کہ اس میں سودی منافع بھی ملا دیے جاتے ہیں، جو حرام ہیں۔ اس طرح حلال اور حرام میں امتیاز نہیں رہ جاتا اور ہر روپے میں حصۂ شائع کے طور پر حلال اور حرام دونوں مشترک ہو جاتے ہیں، جنھیں الگ نہیں کیا جا سکتا، اس لیے وہ سارے منافع ناجائز و حرام ہوں گے۔

مفتی بدر عالم مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کے کاروبار میں چوں کہ سودی قرض کی آلائش پائی جاتی ہے، اس لیے اس کے ذریعہ حاصل شدہ منافع سود سے خالی نہ ہوں گے، لہٰذا ان منافع کو اپنی ضروریات میں صرف کرنا **جائز** نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔“

دوسرا موقف: یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہونے کے باوجود، اس سے حاصل شدہ منافع حلال

ہیں۔ یہ راے مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، مولانا محمد انور نظامی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”میوچول فنڈ کے کاروبار میں حصہ لینا تو جائز نہیں البتہ اس سے حاصل شدہ منافع حلال ہیں کہ ایک جائز تجارت سے مال حاصل کیا گیا ہے۔ کمپنی ترجیحی حصص اور قرض کے ذریعہ جو مال حاصل کرتی ہے تو اس مال پر حرمت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ فی حد ذاتہٖ وہ مال حلال ہے۔ ہاں سودی قرض لینا اور نفع معین پر حصص لینا ضرور ناجائز ہے۔“

تیسرا موقف: یہ ہے کہ صرف مساواتی حصص یا دوسری جائز تجارت کے منافع حلال ہیں اور ترجیحی حصص کے منافع حرام ہیں۔ یہ موقف درج ذیل سات علماے کرام کا ہے:

(۱) مولانا نصر اللہ رضوی (۲) مولانا محمد عارف اللہ فیضی (۳) مولانا ابرار احمد اعظمی (۴) مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی (۵) مولانا مسیح احمد مصباحی (۶) مولانا محمد رفیق عالم مصباحی (۷) مفتی محمد نظام الدین رضوی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

”اس سے حاصل ہونے والے نفع میں کچھ تفصیل ہے۔ مساواتی حصص سے حاصل شدہ اصل نفع جو بغیر سود کے ہے اس میں کچھ حرج نہیں۔ وہ پاک کمائی ہے، اپنی ہر ضرورت میں استعمال کر سکتا ہے، باقی کا نہ لینا جائز، نہ اس کا استعمال درست۔ حطام دنیا کے لیے اپنے سر گناہوں کا بوجھ نہ لادیں۔“

اس سلسلے میں مفتی عنایت احمد نعیمی، مفتی شیر محمد اور مولانا عالم گیر مصباحی کی راے یہ ہے کہ میوچول فنڈ میں حصہ لینا اور اس سے حاصل شدہ منافع دونوں جائز ہیں۔

اس میں ایک جانب اول الذکر مقالہ نگار اسے ”عقد مضاربت“ قرار دیتے ہوئے جائز بتاتے ہیں تو دوسری جانب باقی دو حضرات اسے عقد قرض مع سود مانتے ہوئے بھی اس کے جواز کا قول اس وجہ سے کرتے ہیں کہ ان تمام کمپنیوں کے مالکان غیر مسلم حربی یا عیسائی ہیں اور حربیوں سے بلا غدر و بد عہدی، عقود فاسدہ کے ذریعہ بھی مال حاصل کرنا جائز ہے۔ البتہ اسے غربا و مساکین کو دے کر ثواب حاصل کرنا بہتر ہے۔

فیصلے

میوچول فنڈ کے ذریعہ کمپنیوں میں کاروبار

(۱) میوچول فنڈ کے کارکنان کو سرمایہ اس طور پر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق یہ سرمایہ لگائیں، پھر کارکنان وہ سرمایہ مساواتی حصص، ترجیحی حصص اور قرض تمسکات میں لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے پہلا معاملہ جو میوچول فنڈ کی انتظامیہ کے ساتھ ہوا، وہ صرف توکیل ہے۔ اس کے بعد فنڈ کے ذمہ داران نے کمپنیوں کے ساتھ مساواتی حصص (ایکویٹی شیرز) کے جو معاملات کیے وہ شرکت عنان ہیں اور ترجیحی حصص (پریفرنس شیرز) اور قرض تمسکات کے جو معاملات کیے وہ عقد قرض ہیں۔

(۲) اگر کچھ کمپنیاں صرف مساواتی حصص میں سرمایہ کاری کرتی ہیں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے سرمایے نہ دیتی ہیں، نہ لیتی ہیں اور مسلمان کو ظن غالب ہو کہ وہ نقصان سے دوچار نہ ہوگا، ایسی کمپنیوں کے کاروبار میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم احتیاط یہ ہے کہ زیادہ دنوں تک اپنا سرمایہ اس میں نہ رکھیں، جب کمپنی نفع میں چل رہی ہو اسی وقت اپنا سرمایہ واپس لے لیں۔

اور جو کمپنیاں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہیں یا جن کمپنیوں میں دونوں طرح کے سرمایے لگائے جاتے ہیں ان میں بھی روپے جمع کرتی ہیں، ان کمپنیوں کے میوچول فنڈ میں حصہ لینا ناجائز و گناہ ہے کہ یہ دونوں سرمایے سود کی شرط پر دیے، لیے جاتے ہیں۔

(۳) پہلی قسم کی کمپنیوں کے ذریعہ کاروبار بھی جائز اور اس کاروبار سے حاصل شدہ منافع بھی حلال اور پاک ہیں۔ دوسری قسم کی کمپنیوں کے ذریعہ کاروبار ناجائز ہے۔ مسلمان اس میں حصہ نہ لیں اور جو شریک ہو گئے وہ اپنا سرمایہ جلد اس سے نکال کر الگ ہو جائیں، اور اس کاروبار سے انھیں جو منافع حاصل ہوئے ہیں وہ دو طرح کے ہیں۔ ایک وہ جو مساواتی حصص سے متعلق ہیں۔ دوسرے وہ جو ترجیحی حصص اور قرض تمسکات سے متعلق ہیں۔ پہلی قسم کے منافع وہ لے سکتے ہیں، البتہ دوسری قسم کے منافع ان کے لیے ناجائز ہیں اس لیے انھیں لے کر فقرا و مساکین کو دے دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پرافٹ پلس کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

پرافٹ پلس کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہٖ سبحانہ و تعالیٰ

زندگی بیمہ کی ایک اسکیم پرافٹ پلس ہے جس کے اصول وضوابط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) کم سے کم دس ہزار روپے سالانہ قسط جمع کرنی ہوتی ہے۔

(۲) یہ بیمہ دس یا بیس سال کا ہے صارف حسب منشا اسے متعیّن کر سکتا ہے مگر قسط صرف پانچ سال کی جمع کرنی ہوتی ہے۔

(۳) بذریعہ صارف جمع کردہ رقم زندگی بیمہ کمپنی شیر بازار میں لگائے گی اور اس میں جو نفع یا نقصان ہوگا بہر صورت کمپنی و صارف مشترکہ طور سے حصہ دار ہوں گے۔

(۴) یہ بیمہ سابقہ اسکیموں سے کچھ الگ طرح کا ہے وہ یوں کہ لائف انشورنش کی تقریباً سبھی پالیسیوں میں کم از کم تین سال تک قسط جمع کرنی ہوتی ہے اگر اس سے پہلے پالیسی بند کر دی جائے تو پوری رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے مگر اس بیمہ میں اگر ایک قسط بھی جمع کر دی گئی تو وہ رقم ضائع نہ ہوگی۔ ہاں! اس کا نفع یا نقصان تین سال پورا ہونے پر ہی کمپنی صارف کو دے گی۔

(۵) اس بیمہ میں ایک لاکھ روپے کا زندگی بیمہ ہے یعنی ایک قسط بھی اگر جمع ہو گئی ہے اور اس کے بعد صارف کسی حادثہ کا شکار ہو جائے تو کمپنی صارف کے ورثہ کو ایک لاکھ روپے ادا کرے گی۔

(۶) اس بیمہ میں جمع کردہ ساٹھ فیصد رقم کمپنی شیر بازار میں لگائے گی اور تین سال کے بعد جو بھی نفع ہوگا اسے کمپنی سال بہ سال صارف کی درخواست پر دیتی رہے گی ورنہ دس یا بیس سال مکمل ہو جانے پر پورا نفع ایک ساتھ کمپنی صارف کو دے دے گی۔ شیر بازار کی جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس کا سرمایہ لگایا جاتا ہے ان میں ایکویٹی شیر بھی ہوتے ہیں اور پریفرنس شیر بھی۔ البتہ یہ سرمایہ صرف ایکویٹی شیر میں ہی لگایا جاتا ہے۔ باقی چالیس فیصد سرمایہ بیمہ کارپوریشن کے پاس رہتا ہے۔

واضح رہے کہ ایکویٹی شیر کے حصہ دار نفع و نقصان دونوں میں برابر کے شریک ہوتے ہیں جب کہ پریفرنس شیر یعنی ترجیحی حصص کے شیر دار اپنے شیر پر مقررہ شرح کے لحاظ سے نفع لیتے ہیں، ان کا کبھی نقصان نہیں ہوتا۔ تحقیق طلب امر یہ ہے کہ:

(۱)- ان ضوابط کے پیش نظر پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲)- اور اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں اور اگر کوئی حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

خلاصۂ مقالات بعنوان

پرافٹ پلس کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد عرفان عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلسِ شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے سولہویں فقہی سیمینار کے لیے منتخب سات موضوعات میں سے ایک ''پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت'' ہے۔ اس عنوان کے تحت موصول انیس (۱۹) مقالات کے صفحات کی مجموعی تعداد سینتالیس ہے۔ اس عنوان کے تحت مندرج دو سوالوں میں سے پہلا سوال یہ تھا:

پہلا سوال

''پرافٹ پلس'' کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

اس کے جواب میں مندوبین کرام کی پانچ رائیں سامنے آئیں۔

پہلی رائے: پہلی رائے مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کی ہے جو ''پرافٹ پلس'' کو عقد مفاوضہ مانتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اور یہ بات پہلے ہی سے واضح ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ شیئر کا حصول عقد شرکت کی خاص قسم شرکت مفاوضہ ہے، جیسا کہ میوچول فنڈ کے مقالے سے عیاں ہے۔''

دوسری رائے: دوسری رائے مفتی عنایت احمد نعیمی، مولانا محمد عارف اللہ مصباحی اور مولانا رضاء الحق مصباحی کی ہے، جو اسے ''عقد مضاربت'' مانتے ہیں۔

❖ مولانا محمد عارف اللہ صاحب لکھتے ہیں:

''کمپنی شیئر بازار میں اپنا سرمایہ نہیں لگاتی بلکہ صرف پالیسی ہولڈر ہی کا سرمایہ لگاتی ہے، اس لیے میرے نزدیک یہ عقد مضاربت ہے، کیوں کہ صحت مضاربت کے لیے راس المال کا از قبیل ثمن ہونا، معلوم ہونا، عین ہونا، دین نہ ہونا، راس المال پر مضارب کا پورے طور پر قبضہ ہونا، نفع کا دونوں کے مابین شائع ہونا، ہر ایک کا حصہ معلوم ہونا اور مضارب کو نفع دینے کی شرط ہونا ضروری ہے۔ اور یہ سب شرطیں پرافٹ پلس میں پائی جاتی ہیں۔''

تیسری رائے: تیسری رائے مفتی شیر محمد خاں رضوی، مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا محمد مسیح احمد مصباحی اور مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی کی ہے۔ مذکورہ حضرات لکھتے ہیں کہ پرافٹ پلس ''قمار'' ہے، کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں۔

❖ مولانا رفیق عالم مصباحی لکھتے ہیں:

''پرافٹ پلس کا معاملہ عقود شرعیہ مثلاً امانت، ودیعت، ضمانت وکفالت، شرکت، مضاربت، اجارہ اور قرض میں سے کسی میں داخل نہیں۔ کیوں کہ یہ عقود اپنے مفاہیم ومصادیق اور شرائط واحکام کے اعتبار سے پرافٹ پلس پر صادق نہیں آتے۔''

❖ جب کہ مفتی شیر محمد خاں رضوی کا فیصلہ یہ ہے کہ:

''بیمۂ زندگی کے تعلق سے تمام اسکیمیں بہ فرمان امام اہل سنت قمار میں داخل ہیں۔''

مزید لکھتے ہیں: ''اس کی شرعاً اجازت علمائے کرام نے نہیں دی ہے۔''

❖ بقیہ دو حضرات نے فتاویٰ رضویہ، جلد: ۷، ص: ۱۱۳ کی مندرجہ ذیل عبارت سے استدلال کیا ہے:

''یہ بالکل قمار ہے اور محض باطل کہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں، ایسی جگہ عقود فاسدہ بغیر غدر کے جو اجازت دی گئی وہ اس صورت سے مقید ہے کہ ہر طرح ہی اپنا نفع ہو۔''

❖ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی مزید لکھتے ہیں:

''اور اگر لائف انشورنس سے الگ ہٹ کر دیکھا جائے تو یہ صورت عقد مضاربت معلوم ہوتی ہے۔''

چوتھی رائے: چوتھی رائے یہ ہے کہ پرافٹ پلس ''شرکت عنان'' ہے۔ یہ رائے مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا محمد عالم گیر مصباحی، مولانا نصر اللہ رضوی، اور مفتی بدر عالم مصباحی کی ہے۔ ان حضرات نے اپنا یہ نظریہ سوال نامے کی تفصیلات کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔

پانچویں رائے: پانچویں رائے یہ ہے کہ اس کی بعض صورتیں ''شرکت عنان''، بعض ''قرض'' اور بعض ''قمار'' کی ہیں۔ یہ رائے حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی دام ظلہ، مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اور مولانا ابرار احمد اعظمی کی ہے۔

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''پرافٹ پلس میں شرکت عنان کا عنصر بایں طور ہے کہ صارف اور کمپنی شرکت مال کے ساتھ ساتھ نفع ونقصان میں بھی شریک ہوتے ہیں۔ وھذا ھو مصداق العنان. اور صارف سے وصول کیے گئے سرمائے کا چالیس فی صد حصہ بیمہ کارپوریشن کے پاس جمع رہتا ہے۔ تو جمع شدہ سرمائے کی حیثیت قرض ہے۔ اور چوں کہ مذکورہ اسکیم میں ایک لاکھ روپے کا زندگی بیمہ شامل ہے، تو صارف اس امید موہوم پر پانسا ڈالتا ہے کہ اگر بیمہ کی میعاد پوری ہونے سے پہلے وہ کسی حادثے کا شکار ہو گیا تو اس کے ورثہ کو ایک لاکھ روپے مل جائیں گے۔ لہٰذا'' تعلیق الملك علی الخطر '' اور قمار کی صورت ہوئی۔''

❖ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

”سوال نامے کی مختصر تفصیل کے مطابق پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت ”شرکت عقد و قرض“ دونوں کی ہے۔ بعض صورتوں میں یہ صرف شرکت عقد کی مخصوص قسم ”شرکت عنان“ ہے۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ چالیس فی صد رقم یا کم و بیش کمپنی جمع رکھتی ہے تو اتنی رقم بیمہ کمپنی کو دینا قرض ہے۔“

❖ حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی دام ظلہ العالی ایک جامع بحث کے بعد فرماتے ہیں:

”خلاصہ یہ کہ پرافٹ پلس کے نام پر جو سرمایہ لائف انشورنس کارپوریشن میں جمع کیا جاتا ہے وہ اس کے دستور کے مطابق دو جز میں تقسیم ہو جاتا ہے، ایک کی حیثیت شرکت عنان کی ہے اور دوسرے کی حیثیت ”قرض بہ شرط نفع“ اور صورت قمار کی ہے۔ پوری مدت بیمہ میں کوئی حادثہ نہ پیش آیا تو قرض بہ شرط نفع اور پیش آگیا تو صورت قمار۔“

❖ مولانا شمشاد احمد مصباحی اسے قرض بالشرط مانتے ہوئے لکھتے ہیں:

”پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے، مگر مساواتی حصص میں شرکت اس کے لیے شرط لازم ہے۔“

دوسرا سوال

دوسرا سوال دو گوشوں پر مشتمل ہے۔

[الف]- اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ **[ب]**-اگر کوئی حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

احاطۂ آرا کے پیش نظر دونوں گوشوں کو دو مستقل سوال کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے۔

[الف]- اس پالیسی میں حصہ لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں مقالہ نگار حضرات مجموعی طور سے تین نظریات رکھتے ہیں:

پہلا نظریہ: پہلا نظریہ مولانا محمد مسیح احمد قادری، مولانا شبیر احمد مصباحی، مولانا ابرار احمد اعظمی، مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی کا ہے۔ یہ حضرات اس پالیسی میں حصہ لینا مشروط طور پر جائز سمجھتے ہیں۔ ان حضرات نے پرافٹ پلس کے جواز کی شرطیں مختلف انداز میں بیان کی ہیں۔

❖ مولانا محمد مسیح احمد قادری لکھتے ہیں:

”مذکورہ فتویٰ (جو فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۱۱۳۰ کے حوالے سے گزرا) کی روشنی میں اس قسم کی پالیسی میں حصہ لینا اصلا جائز نہیں۔ تاہم اگر نفع مسلم ہو تو بعض شرائط کے ساتھ حصہ لینا جائز ہونا چاہیے۔“

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی رقم طراز ہیں:

”جب یہ طے ہے کہ پرافٹ پلس کا سرمایہ صرف مساواتی حصص یعنی شرکت عنان ہی میں لگایا جاتا ہے تو متعلقہ کمپنی اگرچہ ترجیحی حصص کے ذریعہ سودی کاروبار میں ملوث ہے، مگر جس سرمائے کے ذریعہ وہ پرافٹ پلس میں حصہ لے رہی ہے اس کا بعینہ مال حرام ہونا متحقق نہیں۔ لہٰذا عقد شرکت کی حلت و افادیت پر کوئی فرق نہ آئے گا۔“

مزید فرماتے ہیں: ”رہا پرافٹ پلس میں قرض سے نفع اندوزی اور قمار کا مسئلہ تو جس طرح بشرط نفع مسلم بیمہ کی دیگر اسکیمیں جائز ہیں پرافٹ پلس کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی جائز ہونی چاہیے۔“

❖ مولانا رضاء الحق مصباحی جواز کے لیے مقدار نفع کا معلوم ہونا شرط قرار دیتے ہیں: ”کیوں کہ نفع معلوم نہ ہو تو مضاربت صحیح نہیں۔“

❖ جب کہ مولانا شبیر احمد مصباحی لکھتے ہیں:

”بلا کسی شرط کے اس پالیسی میں حصہ لینا صرف ان کو جائز ہے جو اس کے ذریعہ حکومتی مظالم سے محفوظ رہ سکیں۔ اور ان کو اس کے ذریعہ انکم ٹیکس سے بچاؤ کا فائدہ نقصانِ مشکوک سے کہیں زیادہ ہو، ورنہ نہیں۔“

❖ اور مولانا قاضی فضل رسول مصباحی یوں رائے دیتے ہیں:

”اس پالیسی میں باحیثیت مسلمانوں کا حصہ لینا نہ صرف جائز بلکہ معاشی ترقی کا زینہ طے کرنے کے لیے مستحسن بھی ہے۔“

ان میں سے بعض حضرات نے فتاویٰ رضویہ ج:۷، ص:۱۱۳ کا وہ فتویٰ بھی نقل کیا ہے جو اس تلخیص کے دوسرے صفحہ پر ہے۔

دوسرا نظریہ: دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اس میں حصہ لینا جائز نہیں۔ یہ نظریہ اکثر مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان حضرات کی دلیلیں مندرجہ ذیل ہیں۔

[الف]- مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری اگرچہ اصلاً جائز ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی جائز ہے، مگر چوں کہ بیمہ کمپنی جن کمپنیوں میں اپنا سرمایہ لگاتی ہے، ان میں ترجیحی حصص اور قرضِ تمسکات بھی شامل ہوتے ہیں اور خسارے کی صورت میں یہ کمپنیاں اپنے ذمہ کا سود ادا کرنے کے لیے ہر شریک سے کچھ نہ کچھ لیتی ہیں تو یہ پالیسی لینا ایک ناجائز کام میں تعاون یا اس پر رضامندی ہے۔

[ب]-اس میں نفعِ مسلم مظنون نہیں موہوم ہے (جب کہ عقود فاسدہ کا جواز نفعِ مسلم کی شرط سے مشروط ہے)

[ج]-اس اسکیم میں صورت قمار بھی پائی جا رہی ہے۔

تیسرا نظریہ: تیسرا نظریہ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا ہے۔

❖ حضرت مفتی صاحب فرماتے ہیں:

”پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے احکام بھی مختلف ہو گئے۔“

[الف]- شرکت عنان جائز ہے، مگر جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس والوں کا سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ ترجیحی حصص کے سرمائے بھی کاروبار میں لگاتی ہیں۔ اور تمام سرمائے اور ان کے اموال بلا امتیاز مخلوط طور پر رکھے جاتے ہیں، پھر مجموعی منافع سے ترجیحی حصص والوں کو سود کی رقم ادا کی جاتی ہے جس کے ذمہ دار تمام مساواتی حصص والے ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ کاروبار جائز ہونے کے باوجود سود سے آلودہ ہو کر ناجائز ہو گیا۔ لہٰذا مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں اور وہ

لوگ جو شریک ہو چکے ہیں، جلد از جلد اپنے شیئر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر باہر آجائیں۔ البتہ اب تک کا نفع حلال ہے کہ پاک مال کا نفع ہے اور ناجائز صرف فعل ہے مال نہیں۔

[ب]- سیکولر حکومتوں میں ان کی رضامندی سے وہ تمام عقود جائز ہوتے ہیں جو مسلمان مسلمان کے درمیان ناجائز ہوتے ہیں، اس لیے جن صورتوں میں پرافٹ پلس کی حیثیت قرض بہ شرط نفع اور صورت قمار بنتی ہے ان صورتوں میں پرافٹ پلس کی اجازت ہے، مگر جہاں پرافٹ پلس بغیر شرکت کے اور شرکت بغیر ترجیحی حصص کے نہیں پائی جاتی، وہاں پرافٹ پلس سے اجتناب واجب ہے کہ یہ ایک ناجائز کاروبار میں مبتلا ہونے کا ذریعہ ہے۔

[ج]- پرافٹ پلس کی پہلی صورت (بانڈ فنڈ) قرض بہ شرط نفع کی ہے، لہٰذا وہ جائز ہے۔

مولانا محمد انور نظامی کا نظریہ بھی تقریباً یہی ہے۔

[ب]- سوال کا دوسرا جز تھا ''اگر کوئی اس اسکیم میں حصہ لے چکا ہو تو وہ کیا کرے؟

اس سوال کے جواب میں علمائے کرام کے دو موقف سامنے آئے۔

پہلا موقف: پہلا موقف یہ ہے کہ اس میں حصہ لینے والا اسی پر قائم رہے۔ یہ موقف ان حضرات کا ہے جو نفعِ مسلم کی شرط پر اس اسکیم میں شرکت کے جواز کے قائل ہیں۔

❖ مولانا ابرار احمد اعظمی لکھتے ہیں:

''اور جو لوگ اس پالیسی میں حصہ لے چکے ہیں انھیں اس پر قائم رہنے کا حکم ہونا چاہیے۔''

❖ مولانا شبیر احمد مصباحی نے نفع مسلم کی ایک خاص صورت مُراد لی ہے، یعنی انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنا۔ اس لیے فرماتے ہیں:

''جو لوگ انکم ٹیکس جیسی بلا میں گرفتار نہ ہوں ان کو وقتِ نفع کی تاک میں رہنا چاہیے اور جب شیئر بازار چڑھاؤ میں ہو تو اپنی رقم واپس لے کر بیمہ سے الگ ہو جانا چاہیے۔''

دوسرا موقف: دوسرا موقف یہ ہے کہ اپنی رقم واپس لے کر اس اسکیم سے فوراً الگ ہو جائے۔ یہ مقالہ نگار علمائے کرام کی غالب اکثریت کا موقف ہے۔ بعض مقالہ نگار حضرات نے اس اسکیم سے الگ ہونے کے مفید طریقے بھی بتائے ہیں:

❖ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

''ایسے وقت میں پالیسی نہ توڑیں جب کمپنی نقصان میں ہو کہ اس میں تضییع مالِ مسلم ہے۔''

❖ حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی، مولانا عارف اللہ فیضی اور مولانا رفیق عالم رضوی فرماتے ہیں کہ ایسا شخص جلد از جلد اپنے شیئر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر اسکیم سے الگ ہو جائے۔

❖ مولانا بدر عالم مصباحی اس اسکیم میں حصہ لینا ناجائز بتاتے ہوئے اس سے جدائی کی صورت یوں لکھتے ہیں:

''جو حصہ لے چکا ہے اگر دو ایک قسط جمع کیا ہے تو تین سال پورا ہونے کا انتظار کرے، اور جس کی پالیسی آگے بڑھ چکی

ہے اور مدت پوری ہونے کے بعد اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے اگر زائد ملتا ہے تو اسے کمپنی کی طرف سے شرکت عنان کا نفع سمجھ کر حاصل کر لے۔"

مقالات کے جائزہ کے بعد درج ذیل امور تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب امور

① پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۱)-عقد معاوضہ (۲)-عقد مضاربت (۳)-قمار (۴)-شرکتِ عنان (۵)-شرکتِ عنان قرض اور قمار کا مجموعہ

② اس پالیسی کی تمام قسمیں ناجائز ہیں، یا تمام قسمیں جائز ہیں؟ یا بعض ناجائز اور بعض جائز۔ اگر جائز ہوں تو شرائطِ جواز کیا ہیں؟

☆☆☆☆

فیصلے

پرافٹ پلس کا حکم

❶ پرافٹ پلس کا جز حصہ (۱۵فی صد سے ۸۰فی صد تک) جو مساواتی حصص میں لگایا جاتا ہے وہ شرکت عقد کی ایک خاص قسم ''شرکت عنان'' ہے۔

❷ اور پرافٹ پلس کا جز حصہ (۸۵فی صد سے ۲۰فی صد تک) جو لائف انشورنس کارپوریشن میں رہتا ہے، وہ اس کے ذمہ قرض ہے جس کے متعلق اس کا دستور یہ ہے کہ ایک مقررہ میعاد کے بعد اس پر نفعِ کثیر دیتا ہے جو فریقین کو معلوم ہے اور عرفاً ولفظاً معہود و متعیّن، تو یہ ''قرض بشرطِ نفع'' ہوا۔

❸ حادثہ کی صورت میں پورے انشورنس کی رقم بیمہ دار کے نامزد وارث یا قرابت دار کو کچھ قانونی کارروائیوں کے بعد ادا کی جاتی ہے اور یہ ادائگی بھی پہلے سے معہود اور مشروط ہے تو یہ قمار کا معاملہ ہوا۔

شرعی احکام:- پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت مختلف ہونے کی وجہ سے اس کے احکام بھی مختلف ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

❶ شرکت عنان جائز ہے مگر جن کمپنیوں میں پرافٹ پلس والوں کا سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ ترجیحی حصص کے سرمایے بھی کاروبار میں لگاتی ہیں اور تمام سرمایے اور ان کے اموال بلا امتیاز مخلوط طور پر رکھے جاتے ہیں، پھر مجموعی منافع سے ترجیحی حصص والوں کو سود کی رقم ادا کی جاتی ہے، جس کے ذمہ دار تمام مساواتی حصص والے ہوتے ہیں، اس لیے یہ کاروبار جائز ہونے کے باوجود ناجائز ہوگیا۔ لہٰذا مسلمانوں پر لازم ہے کہ اس سے اجتناب کریں اور جو لوگ شریک ہو چکے ہیں وہ جلد از جلد اپنے شیر کسی غیر مسلم کے ہاتھ بیچ کر باہر آجائیں۔ البتہ جو نفع کمایا وہ حلال ہے کہ پاک مال کا نفع ہے اور ناجائز صرف فعل ہے، مال نہیں۔

❷ سیکولر حکومتوں اور وہاں کے غیر مسلموں کے ساتھ ان کی رضامندی سے وہ تمام عقود جائز ہوتے ہیں جو مسلمان

مسلمان کے درمیان ناجائز ہوتے ہیں، اس لیے جن صورتوں میں پرافٹ پلس کی حیثیت قرض بشرط نفع اور قمار بنتی ہے ان صورتوں میں پرافٹ پلس کی اجازت ہے، مگر جہاں پرافٹ پلس بغیر شرکت کے اور شرکت بغیر ترجیحی حصص کے نہیں پائی جاتی، وہاں پرافٹ پلس سے اجتناب واجب ہے کہ یہ ایک ناجائز کاروبار میں مبتلا ہونے کا ذریعہ ہے۔

۳ پرافٹ پلس کی پہلی صورت قرض بشرط نفع کی ہے، لہٰذا وہ جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

ترتیب: مولانا قمر الحسن بستوی مصباحی (ہوسٹن، امریکہ)

آج کل ملکی، غیر ملکی بینکوں نے لمبی لمبی میعاد تک قرض دینے کی سہولت اپنے دل کش قوانین کے ذریعہ فراہم کر دی ہے، ۳، ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۰، ۲۵ سال تک کے لیے اب قرض لیے جاسکتے ہیں، بلکہ لیے جاتے ہیں۔

اس سہولت کی وجہ سے لوگ رکشہ، یا کرایہ کی سواری سے سفر کرنے کے بجائے اپنی گاڑی خرید لیتے ہیں، سائیکل کی جگہ موٹر سائیکل اور کار مالک بن جاتے ہیں، جو لوگ کرایے کے مکانوں میں رہتے ہیں وہ اپنے لیے اچھے اچھے مکان یا محل بنوا لیتے ہیں، یہ وہ دلکشی ہے جس کے باعث بہت سے لوگ قرض سے نفرت کے بجائے اس کی آغوش میں چلے جاتے ہیں، پھر کچھ تو سلامتی کے ساتھ اس کی طغیانی سے پار نکل جاتے ہیں اور کتنے ہیں جو اس کی موجوں میں غوطے کھاتے رہتے ہیں اور اخیر کار اپنی رہی سہی پونجی بھی کھو بیٹھتے ہیں، البتہ بینکوں کا اس میں نفع ہی نفع ہوتا ہے، کیوں کہ لمبی میعاد کی وجہ سے وہ عرصۂ دراز تک انٹرسٹ وصول کرتے ہیں اور کسی بھی حال میں ان کا خسارہ نہیں ہوتا۔ اس میں ایک دوسری خرابی یہ بھی ہے کہ لوگ لمبی میعاد کے قرض کو زکاۃ سے فرار کا بھی حیلہ بنا سکتے ہیں، اس لیے ہم سب سے پہلے اس طرح کے قرضوں کا ایک تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ اس کی روشنی میں پیدا ہونے والے مسائل کی تنقیح میں سہولت ہو۔

نمبر (۱) طویل المیعاد بینک قرض: امریکہ میں لوگ کاروبار، مکان، پھر گاڑی کے لیے طویل مدتِ ادائیگی پر قرض لیتے ہیں، جس کی مدّت پانچ، دس، پندرہ، بیس، پچیس اور تیس سال تک ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں اور بینک اس قرض کو مشروط کر دیتی ہیں، اور بعض نہیں۔ مثلاً ایک بینک قرض دیتا ہے، مگر وہ مشروط کر دیتا ہے کہ جو قرض (Loan) پندرہ سال کی مدت تک ادائیگی کے لیے لیا گیا ہے، اس کو اس سے پہلے ادا نہیں کر سکتے، اگر ادا کیا تو جرمانہ (Penalty) ادا کرنا پڑے گا۔ اور بعض بینک اس قسم کی شرائط نہیں عائد کرتے، بلکہ قرض دار کے پاس جب جتنی زیادہ سے زیادہ یا کل قرض کی ادائیگی کی رقم حاصل ہو جائے وہ ادا کر سکتا ہے، اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہوگا، مگر شرح سود (Interest) جو بینک نے مقرر کی ہے وہ دینی

پڑے گی، اب یہ بینک پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ کس شرح پر قرض دے رہا ہے، اس کی شکل اس طرح ہے:

صورتِ مسئلہ: زید نے ایک لاکھ ڈالر کا مکان لیا اور بینک کے ذریعہ قرض لے کر مکان کی قیمت ادا کی، جس بینک سے قرض لیا جاتا ہے، وہ اپنی تمام شرائط کو پیش کرتا ہے، جس پر قرض دار کو دستخط کرنا ہوتا ہے۔ فرض کیجیے کہ بینک نے یہ قرض دس فیصد (10٪) سود پر پندرہ سال کے لیے دیا ہے، اب اس کی ماہانہ قسط بینک اپنے لحاظ سے شرح سود کے ساتھ مقرر کرتا ہے، جو ایک ہزار ڈالر ماہانہ ہوتی ہے۔ اب اس میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ ابتدا میں کچھ سال تک اصل رقم کم اور سود کی رقم زیادہ ہوتی ہے، مثلاً ایک ہزار میں آٹھ سو (۸۰۰) سود اور دو سو (۲۰۰) اصل (Principal) ہوتی ہے۔ پھر جس طرح سے وقت گزرتا جاتا ہے سود کی رقم گھٹتی جاتی ہے اور اصل بڑھتی جاتی ہے، اب اس صورتِ حال میں پندرہ سال میں وہ اصل رقم جو ایک لاکھ بینک سے قرض لی گئی تھی اس کی ادائیگی ایک لاکھ اسّی ہزار بن جاتی ہے۔

ہندوستان میں عام اشیا مثل موٹر سائیکل، فریج، کار، وغیرہ کے لیے بینک ۳/ سال سے ۵/ سال تک قرض دیتے ہیں، ہاں ہاؤسنگ لون کی مدت زیادہ سے زیادہ بیس سال تک ہوتی ہے، مگر یہ لون صرف حکومت کے ملازمین کو ملتا ہے، وہ بھی اس وقت جب کہ ان کی ملازمت کی مدت بیس سال یا زائد باقی ہو۔ حکومت ہند کے بینکوں میں میعاد سے پہلے قرض ادا کرنے کی اجازت ہوتی ہے، بلکہ اگر ادا کر دے تو انٹرسٹ بھی ادائیگی کے وقت تک کا دینا ہوتا ہے، ہاں ICI اور فارن کے بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد سے پہلے قرض ادا کرنے پر جرمانہ دینا پڑے گا۔ ICI انڈین بینک ہے مگر پرائیویٹ ہے۔

مکرر فینانس (Refinance) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرض دار نے بینک سے قرض لیا، اس وقت اس کی پوزیشن اچھی تھی، مگر بعد میں وہ بحران کا شکار ہو گیا اور خدشہ یہ پیدا ہوا کہ اگر بینک کی اقساط جمع نہ کی گئیں تو مکان پر قبضہ کر لے گا، اس لیے اس نے کم شرح سود پر کسی دوسرے بینک سے رابطہ کیا اور اُس سے پانچ فیصد (5٪) شرح سود پر رضامندی ظاہر کر دی، مثلاً اُس ایک لاکھ کے سامان کی ادائیگی ستّر ہزار ہو چکی تھی، صرف تیس ہزار دینا باقی تھا، تو مکرر فینانس اسی تیس ہزار کا ہوا۔ اِس بینک نے کم شرح سود پر قرض اِس لیے دیا کہ اس کو معلوم ہے کہ اگر قرض دار اقساط ادا نہ کر سکا تو بینک کا اِس میں کچھ نقصان نہ ہوگا بلکہ بینک اونے پونے میں بیچے گا تو اس کا تیس ہزار بہر حال نکل آئے گا، کیوں کہ مکان کی مالیت ایک لاکھ ہے، اب بینک نے اِس وقت اپنی شرائط پر دستخط کرا لیے اور ایک مقررہ مدت میں اس کو ادا کرنے کا حکم دے دیا۔

فارکلوزر: (For Closer) عدم ادائیگیِ اقساط کی صورت میں بینک اس مکان یا پراپرٹی (Property) پر قبضہ کر کے اس کو خود بیچ دیتا ہے، جو اس تناسب سے ہوتا ہے کہ بینک کی اپنی رقم حاصل ہو جائے، بقیہ کا وہ ذمہ دار نہیں، مثلاً یہ تیس ہزار جو مکرر فینانس (Refinance) کرانے پر بینک نے اس کو دیا تھا، اب وہ اس کو چالیس ہزار میں بیچ رہا ہے جب کہ مکان کی مالیت ایک لاکھ ڈالر کی ہے تو تیس ہزار مع شرح سود کے وہ لے لیگا اور جو رقم بچ رہی ہے وہ قرض دار کو دے دیگا، یہی قانون حکومتِ ہند کے بینکوں کا بھی ہے۔ اس تفصیل کے پیشِ نظر چند امور تحقیق طلب ہیں:

(۱)-اس طرح کے طویل المیعاد قرض، یا قرض پر قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟

②-زکوٰۃ کیسے نکالی جائے؟ جب کہ شخص مذکورہ فرض کیجیے کہ بیس ہزار ڈالر کا چلتا ہوا بزنس رکھتا ہے اور تیس ہزار بینک بیلنس (Bank Balance) بھی رکھتا ہے۔ ساتھ ہی اس کے پاس مکان اور گاڑی بھی ہے، گویا وہ مضبوط حیثیت کا مالک ہے، کیا اُس پر زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ اگرچہ قرض مانعِ زکوٰۃ ہے، مگر اِس وقت پوری دنیا میں بزنس، مکان اور گاڑی وغیرہ رکھنے والے حضرات عموماً اسی طرح زندگی گزارتے ہیں، تو کیا یہ زکوٰۃ ادا کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو دین کے سارے وہ امور جو زکوٰۃ وصدقات کے ذریعہ انجام پاتے ہیں، یک لخت بند ہو جائیں گے اور یہ دین کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ اور اگر زکاۃ نکالی جائے گی تو کس طرح؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے قرض کی حد بندی صرف سالانہ اقساط تک محدود کر دی جائے، مثلاً ایک لاکھ کی سالانہ اقساط بارہ ہزار ہوئیں تو اس اصل رقم سے صرف بارہ ہزار کو سالِ رواں کا قرض تصور کیا جائے اور بقیہ سے زکوٰۃ نکالی جائے؟

③-بڑے تجار جن کے بزنس کروڑوں میں چل رہے ہوتے ہیں وہ اپنے بزنس کے لیے قرضوں پر قرض لیتے رہتے ہیں، مثلاً اگر ان کا دس لاکھ بزنس میں لگا ہوا ہے، تو دس بارہ لاکھ کا بینک کا قرضہ بھی ہوتا ہے، اور ۷/ یا ۸/ لاکھ بینک بیلنس (Bank Balance) بھی پھر وہ کیسے زکوٰۃ نکالیں گے؟

④-بعض لوگ کار یا موٹر سائیکل یا کشتی وغیرہ بھی قرض سے لیتے ہیں، مگر اس کی مدتِ ادائیگی پانچ سال کو محیط ہوتی ہے، مثلاً ایک کار کسی نے پچیس ہزار کی خریدی، اس کی مدتِ ادائیگی پانچ سال ہے اور اس کی ماہانہ قسط پانچ سو ہوتی ہے، اسی طرح خریدار پانچ سال میں اس کو ادا (Paidoff) کر چکا ہوتا ہے۔ اس دوران وہ اپنے مکان کی قسطیں بھی ادا کر رہا ہوتا ہے اور بزنس بھی کرتا ہے۔ مزید بینک بیلنس بھی رکھتا ہے، اب اِس صورت میں وہ زکوٰۃ کیسے نکالے۔

درج ذیل جزئیات سے مسائل کی تنقیح میں آسانی ہو سکتی ہے:

جزئیات:

فتاویٰ ہندیہ میں شرائطِ وجوبِ زکاۃ کی بحث میں ہے:

ومنها الفراغ عن الدين. قال أصحابنا رحمهم الله تعالیٰ : كل دين له مطالب من جهة العباد يمنع وجوب الزكوٰة سواء كان الدين للعباد كالقرض و ثمن البيع و ضمان المتلفات وأرش الجراحة وسواء كان الدين من النقودأو المكيل أو الموزون أو الثياب أو الحيوان وجب بخلع أو صلح عن دم عمد وهو حال أو مؤجل أو لله تعالیٰ كدين الزكوٰة. اھ[1]

اسی میں ہے:

وكذلك المهر يمنع مؤجلا كان أو معجلا لأنه مطالب به كذا في محيط السرخسي وهو

(۱) فتاویٰ هندیه، ص: ۱۷۲، ۱۷۳، ج: ۱، کتاب الزكاة، الباب الأول

الصحيح على ظاهر المذهب وذكر البزدوی فی شرح الجامع الكبير، قال مشايخنا رحمهم الله تعالىٰ في رجل عليه مهر مؤجل لإمرأته وهو لاير يد أداءه لا يجعل مانعا من الزكوٰة لعدم المطالبة في العادة و أنه حسن أيضا هكذا في جواهر الفتاوىٰ، اھ[۱] ()

اصل مذہب یہ ہے کہ قرض کی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں، جیسا کہ عام کتبِ فقہ میں ہے، مگر بعض فقہا کے مطابق صحیح ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

وقول المبسوط: ينبغی أن يصح علىٰ قول البعض لا يعارضه.اھ.

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ص:۱۷۳، ج:۱، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

خلاصۂ مقالات بعنوان

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

تلخیص نگار: مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے چودھویں فقہی سمینار میں تحقیق و مذاکرہ کے لیے چار موضوعات منتخب ہوئے تھے جن میں چوتھا موضوع تھا "طویل المیعاد قرض اور ان کے احکام" اس موضوع سے متعلق ہندوستان کے مختلف اضلاع اور ریاستوں میں تدریس و تبلیغ اور تحقیق و افتا کا فریضہ انجام دینے والے اجلۂ علماے کرام و فقہاے ذوی الاحترام نے اپنے بیش قیمت تحقیقی مقالات اور گراں قدر آرا ارسال فرما کر مجلس شرعی اور امتِ مسلمہ کا عظیم تعاون کیا۔

اس موضوع پر کل ۲۹؍ مقالات موصول ہوئے جو فل اسکیپ سائز کے ۱۱۰؍ صفحات پر مشتمل ہیں۔ اس موضوع کی تحقیق اور اس کے حل کے لیے مندوبین کرام کی خدمت میں چار سوالات پیش کیے گئے تھے ان کے جوابات کا ایک مختصر جائزہ درج ذیل ہے۔

پہلا سوال اور اس کے جوابات

امریکہ میں لوگ کاروبار، مکان، دکان یا پھر گاڑی کے لیے طویل مدتِ ادائگی پر قرض لیتے ہیں اس کی مدت ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۰، ۲۵ اور ۳۰؍ سال تک ہوتی ہے۔ بعض کمپنیاں یا بینک اس قرض کو مشروط کر دیتے ہیں اور بعض نہیں۔ مثلاً ایک بینک قرض دیتا ہے مگر وہ مشروط کر دیتا ہے کہ جو قرض ۱۵؍ سال کی مدت تک ادائگی کے لیے لیا گیا ہے اس کو اس سے پہلے ادا نہیں کر سکتے، اگر ادا کیا تو جرمانہ دینا پڑے گا۔ اور بعض اس قسم کی شرائط نہیں عائد کرتے بلکہ قرض دار کے پاس جب جتنی زیادہ سے زیادہ یا کل قرض کی ادائگی کی رقم حاصل ہو جائے وہ ادا کر سکتا ہے، اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہوگا مگر شرح سود جو بینک نے مقرر کی ہے وہ دینی پڑے گی۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرض دار نے بینک سے قرض لیا، اس وقت اس کی پوزیشن اچھی تھی مگر بعد میں وہ بحران کا شکار ہو گیا اور خدشہ یہ پیدا ہوا کہ اگر بینک کی اقساط جمع نہ کی گئیں تو مکان پر بینک قبضہ کر لے گا۔ اس سے بچنے کے لیے وہ کم شرح سود پر کسی دوسرے بینک سے قرض لیتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا طویل المیعاد قرض، یا قرض پر قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

(الف) انٹرسٹ دینے کی شرط پر قرض لینا ناجائز و حرام ہے خواہ ادائگی قرض کی مدت مختصر ہو یا دراز۔ ہاں! اگر کسی شخص کے حق میں ضرورتِ شرعیہ متحقق ہو تو اس کے لیے بقدر ضرورت سودی قرض لینا جائز ہے چاہے وہ ابتداءً ہو، یا قرض پر قرض ہو—یہ موقف ۲۲؍ علمائے کرام کا ہے۔

ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد ایوب نعیمی، جامعہ نعیمیہ، مرادآباد۔ ۲۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مفتی آل مصطفی مصباحی، جامعہ امجدیہ، گھوسی، مئو۔ ۴۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۵۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۶۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۷۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا رفیق عالم مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۹۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف۔ ۱۰۔ مولانا عارف اللہ فیضی، فیض العلوم، محمد آباد، مئو۔ ۱۱۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دارالعلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۱۲۔ مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۱۳۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۴۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔ ۱۵۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۱۶۔ مولانا محمد محسن رضا برکاتی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۷۔ مولانا محمد محمود اختر مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول، گجرات۔ ۱۸۔ مولانا محمد کونین نوری مصباحی، دارالعلوم انوار مصطفی رضا، دھرول۔ گجرات۔ ۱۹۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۲۰۔ مولانا معین الدین مصباحی، دارالعلوم بہار شاہ، فیض آباد۔ ۲۱۔ مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دارالعلوم وارثیہ، لکھنؤ۔ ۲۲۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔

ان حضرات کے دلائل حرمتِ ربا کے تعلق سے کتاب وسنت کی نصوص اور فقہائے کرام بالخصوص اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی تصریحات ہیں جو سب کے پیش نظر ہیں۔

یہ موقف اختیار کرنے والوں میں چھ حضرات نے اپنے مقالات میں اس گنجائش کا بھی ذکر فرمایا ہے کہ اگر یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ قرض نہ لیا تو انکم ٹیکس میں انٹرسٹ سے زیادہ مال ضائع ہو جائے گا اور قرض لینے میں نسبتۃً بچت ہوگی تو اس طرح کا قرض لے سکتا ہے۔

پھر ان میں دو حضرات نے اتنی اور صراحت فرمائی ہے کہ اسے مکان یا دکان کی حاجت ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ ۲۰؍ یا ۲۵؍ سال دکان، مکان کے کرایے میں بڑی خطیر رقم ادا کرنی پڑے گی جب کہ بینک سے قرض لے کر مکان خریدے تو اس سے کم میں مالک مکان ہو جائے گا۔ ایسے شخص کو اگر ظنِّ غالب ہو کہ وہ قرض کی تمام قسمیں پابندی سے ادا کر لے گا تو اسے بھی اس طرح کا قرض لینے کی اجازت ہے۔

اور حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ: اگر قرض لینے والا اچھا تاجر یا کامیاب ڈاکٹر وغیرہ ہے اور اسے یقین یا ظن غالب ہے کہ انٹرسٹ کے نام پر جتنی فاضل رقم یہ بینک کو ادا کرے گا اس سے بہت زیادہ کما لے گا تو اس کے لیے بھی اجازت ہے۔ یہ موقف حضور مفتی اعظم ہند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ہے جس کا ماخذ رد المحتار کی یہ عبارت ہے:

قال فی فتح القدیر: لایخفٰی أن ھذا التعلیل إنما یقتضی حِل مباشرۃ العقد إذا کانت الزیادۃ ینالُھا المسلم ...وقد ألزم الأصحاب فی الدرس أن مرادَھم من حِلّ الرِبا والقِمار ما إذا حصلتِ الزیادۃ للمسلم نظرا إلی العلۃ وإن کان إطلاق الجواب خلافَہ اھ .(۱)

(ب) اس طرح کا قرض لینا مسلمانوں کے بینک سے ہو تو ناجائز ہے اور اگر خالص غیر مسلموں کا بینک ہے تو جائز ہے بشرطے کہ اس میں مسلم مستقرض کا فائدہ اور نفع ہو — یہ موقف چار مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف ۔۳۔ مفتی رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۴۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دارالعلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔

ان حضرات کے دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ اس قسم کا معاملہ عقدِ فاسد ہے اور عقدِ فاسد کے ذریعہ غیر مسلموں کے مال کا حصول جائز ہے کما صَرّحَ بہ فقھاؤنا فی صورۃ القِمار وغیرہ۔

❖ بہار شریعت میں ہے:

”عقد فاسد کے ذریعہ سے کافر حربی کا مال حاصل کرنا ممنوع نہیں۔ یعنی جو عقد مابین دو مسلمان ممنوع ہے اگر حربی کے ساتھ کیا جائے تو نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ وہ عقد مسلم کے لیے مفید ہو“۔(۲)

❖ حدیث شریف میں ہے:

لا رِبا بینَ المسلم والحربی. (۳)

❖ تحقق سود کے لیے طرفین کے مال کا معصوم ہونا بھی شرط ہے۔ فتاوی شامی میں ہے:

قال فی الشرنبلالی: ومن شرائط الرِّبا عصمۃ البدلین . (۴)

(ج) پانچ مقالہ نگار حضرات نے اس کو بہت واضح سمجھ کر یا کسی دوسرے امر کے پیش نظر اس پر کچھ کلام نہیں فرمایا۔

---

(۱) رد المحتار، أواخر باب الرِّبا قبل باب الحقوق، ج:۷، ص:۴۲۳، دار الکتب العلمیۃ، بیروت
(۲) بہارِ شریعت، حصہ:۱۱، ص:۲۹
(۳) نصب الرایہ فی تخریج أحادیث البدایہ، ج:۴، ص:۸۳، کتاب البیوع، باب الربا
(۴) رد المحتار، ج: ۷، ص: ۳۹۹، کتاب البیوع، باب الربا، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

دوسرا سوال اور اس کے جوابات

اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاۃ کیسے نکالے؟ جب کہ فرض کیجیے کہ وہ بیس ہزار ڈالر کا چلتا ہوا بزنس رکھتا ہے اور تیس ہزار بینک بیلنس بھی رکھتا ہے ساتھ ہی اس کے پاس مکان اور گاڑی بھی ہے گویا وہ مضبوط حیثیت کا مالک ہے کیا اس پر زکاۃ فرض ہے یا نہیں؟ اگر چہ قرض مانعِ زکاۃ ہے۔ مگر اس وقت پوری دنیا میں بزنس، مکان، گاڑی وغیرہ رکھنے والے حضرات عموماً اسی طرح زندگی گزارتے ہیں۔ تو کیا یہ زکاۃ ادا کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں تو دِین کے وہ سارے امور جو زکاۃ و صدقات کے ذریعہ انجام پاتے ہیں، یک لخت بند ہو جائیں گے اور یہ دِین کا بہت بڑا نقصان ہوگا۔ اور اگر زکاۃ نکالی جائے گی تو کس طرح؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اس طرح کے قرض کی حد بندی صرف سالانہ اقساط تک محدود کر دی جائے۔ مثلاً ایک ہزار کی سالانہ اقساط بارہ ہزار ہو جائیں تو اس اصلِ رقم سے صرف بارہ ہزار کو سالِ رواں کا قرض تصور کیا جائے اور بقیہ سے زکاۃ نکالی جائے؟

اس سوال کے جواب میں مندوبین کرام تین حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

(الف) قرض کی پوری رقم وضع کرنے کے بعد اگر اس کے پاس مال بقدر نصاب بچتا ہے تو اس پر اس مال کی زکاۃ واجب ہے اور اگر قرض وضع کرنے کے بعد مال بقدرِ نصاب نہیں بچتا ہے تو اس پر زکاۃ واجب نہیں — یہ موقف ۱۱/ حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف ۳۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۴۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف ۵۔ مولانا انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، ہزاری باغ۔ ۶۔ مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور۔ ۷۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۸۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۹۔ مولانا شبیر احمد، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۱۰۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۱۱۔ مولانا شیر محمد برکاتی مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ وجوبِ زکاۃ کے لیے مال کے نصاب کا دَین سے فارغ ہونا ضروری ہے ورنہ زکاۃ واجب نہ ہوگی۔

❖ المختصر للقدوری میں ہے:

"ومن كان عليه دَين محيطٌ بما له فلازكاة عليه". (۱)

❖ اس کے تحت جوہرہ نیرہ میں ہے:

---

(۱) المختصر للقدوری، ص: ۳۹، كتاب الزكاة، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور

”لأ ن ملکه فیه ناقص لاستحقاقه بالدَّین، ولأنه مشغول بحاجته الأصلیة فاعتبر معدوما کالماء المستحق بالعطش لأجل نفسه ولأجل دابته، ومعنی قولنا بحوائجه الأ صلیة أن لامطالبة متوجهة علیه بحث لوامتنع من الأ داء یُهان أویُحبَس فصار فی صرفه إزالة الضرر عن نفسه“.(۱)

❖ ہدایہ میں ہے:

”والمراد به دین له مطالب من جهة العباد حتی لا یمنع دین النذر والکفارة ، ودین الزکاة مانع حال بقاء النصاب لأنه ینتقص به النصاب “.

❖ عنایہ شرح ہدایہ میں اس تعلق سے ہے:

”وله مطالب من جهة العباد سواء کان لله کالزکاة أو للعباد کالقرض وثمن المبیع . . . سواء کان حالاأوموجلافلا زکاة علیه“.(۲)

❖ در مختار وردالمختار میں ہے:

(فارغ عن دین له مطالب من جهة العباد) سواءکان لله کزکاة وخراج أو للعبد ولو کفا لة أو مؤ جّلاً ولو صداق زوجته المؤجّل للفراق. (۳)

❖ فتاوی ہندیہ میں ہے:

”ومنها الفراغ عن الدین. قال أصحابنا رحمهم الله تعالیٰ: کل دَین له مطالب من جهة العباد یمنع وجوب الزکاة “اھ.(۴)

❖ الاختیار لتعلیل المختار میں ہے:

”وأما خلوه عن الدَّین فلأ ن المشغول بالدَّین مشغول با لحاجة الأ صلیة لأن فراغ ذمته من الدَّین الحائل بینه و بین الجنة أهم الحوائج فصار کا لطعام و الکسوة، ولأن الملك ناقص لأ ن للغریم أخذه منه بغیر قضاء و رضاء“.(۵)

❖ مبسوط سَرَخسی میں ہے:

---

(۱) جوهره نیره، ص:۱۳۹

(۲) عنایه شرح هدایه، ج:۲، ص:۱۱۷

(۳) درِ مختار و رد المحتار، ج:۳، ص:۱۷٦، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۴) عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

(۵) الاختیار لتعلیل المختار، ج:۱، ص:۱۳۱

و اذا کان علی صاحب السائمة دَین یحیط بقیمتها فلا زکاة علیه فیها عندنا".(۱)

❖ فتاوی خانیہ میں ہے:

" الدین یمنع الزکاة اذا کان مطالبا من جهة العباد کالقرض و ثمن المبیع . . . فان کان المال فاضلاعن الدین کان علیه زکاة الفاضل اذا بلغ النصاب". (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

"بخلاف الزکاة فانه لابد فیها من غنی المالك والغنی لا یجامع الدَّینَ و علی هذا یخرج مهر المرأة فانه یمنع وجوب الزکاة عند نا معجّلاً کان أو مؤجلاً لأ نها إذا طالبته یؤاخذ به".(۳)

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

" دَین یعنی بندوں میں جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا ہو انسان کے حوائج اصلیہ سے ہے، ایسا دَین جس قدر ہوگا اتنا مشغول بہ حاجت اصلیہ قرار دے کر کالعدم ٹھرے گا اور باقی پر زکاۃ واجب ہوگی اگر بقدر نصاب ہو"۔ (۴)

اس سوال کے جواب میں حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی ،صدر شعبہ افتا جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے اپنے مبسوط مقالہ میں بڑے اچھوتے انداز میں پہلے اس امر کی وضاحت فرمائی ہے کہ اس طرح کے قرض کا حکم بادی النظر میں کیا معلوم ہوتا ہے اور حق کیا ہے۔ پھر ایک قوی اشکال ذکر کر کے اس کا ازالہ بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ آپ کے مقالہ میں **"میعادی قرض پر زکاۃ کا حکم بادی النظر میں"** کے عنوان کے تحت ہے:

جن بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد مقرر سے پہلے قرض ادا کرنا جرم ہے وہاں ایک مدت دراز تک قرض دار سے یہ "قرض خواہ بینک" اپنے قرض کا مطالبہ نہیں کرتے اور نہ ہی قرض دار کو اس کی ادائگی کی فکر ہوتی ہے۔ نہ ادھر فی الحال دینے کا ارادہ ہوتا ہے، نہ ادھر سے کوئی مطالبہ، بادی النظری میں ایسا قرض وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں یعنی قرض کالعدم ہوگا اور پورے مال پر زکاۃ واجب ہوگی۔

یوں ہی جب بینکوں کا یہ قانون ہے کہ میعاد مقرر سے پہلے قرض ادا کیا جاسکتا ہے لیکن انٹرسٹ پوری میعاد کا دینا پڑے گا وہ بھی میعاد معہود سے پہلے کوئی مطالبہ نہیں کرتے اور ظاہر ہے کہ جب مقروض کو یہ معلوم ہے کہ پیشگی ادائگی کے باوجود اسے انٹرسٹ پوری میعاد کا دینا پڑے گا تو اسے فی الحال ادائگی کی فکر نہ ہوگی، وہ تو یہی چاہے گا کہ قرض سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکے۔ لہذا اس کا حکم بھی بادی النظر میں یہی ہے کہ یہ دین وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں جیسا کہ معراج الدرایہ

---

(۱) مبسوط سرخسی، کتاب الزکاۃ، باب زکاۃ الإبل

(۲) فتاویٰ خانیة، ج:۱، ص:۲٤۵

(۳) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹، کتاب الزکاۃ، برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات

(۴) فتاویٰ رضو یه، ج:٤، ص:٤۰۵، کتاب الزکاۃ، مطبوعه رضا اکیڈمی، ممبئی

میں ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاۃ نہیں اور فتح القدیر، جواہر الفتاویٰ اور جامع الرموز میں ہے کہ اس بارے میں امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے کوئی روایت نہیں اور دلائل دونوں طرح کے ہیں، اس لیے ایک نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسا دین مانع وجوبِ زکاۃ نہیں ہے اور دوسری نوع کے دلائل کے پیش نظر یہ بھی کہنے کی گنجائش ہے کہ مانع وجوب زکاۃ ہے۔

ردالمحتار کے الفاظ یہ ہیں:

قال فی المعراج: وعن ابی حنیفة: لا یمنع، وقال الصّد رُ الشهید: لا روایةفیه. ولکل من المنع وعد مه وجه. ز ادا لقهستانی عن الجواهر: والصّیحُ انه غیر مانع اه(۱)

اور قہستانی نے اسی مضمون کو یوں نقل کیا:

وقیل: یمنع المعجّلُ دون الموجّلِ کما فی الا ختیار. و ذکر فی المغنی: انّ دین العباد یمنع ولو مؤجّلاً. وعن الصّدر الشهید: لا روایة فیه وللمنع وعدمه وجه کما فی الکافی، و الصّحیحُ أنه غیر مانع کما فی الجواهر اه(۲)

مہر مؤجل کا مسئلہ بھی بادی النظر میں اسی امر کا شاہد ہے کی بینکوں کا میعادی قرض وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں ہے۔

فتاوی ہندیہ میں وہ مسئلہ ان الفاظ میں ہے:

قال مشا یخنا رحمهم الله تعالیٰ فی رجل علیه مهر مؤجّل لإمرأته وهو لا یر ید اداءه لا یجعل مانعاً من الزکاة اه ".(۳)

اور کثیر فقہا نے بھی یہ مسئلہ اسی طرح نقل کیا ہے جیسا کہ آئندہ سطور میں ان کی عبارتیں آرہی ہیں۔ یہ بحث نظر ظاہر پر مبنی تھی۔

تحقیق حق: اور تحقیق یہ ہے کہ دونوں طرح کے بینکوں کے میعادی قرض وجوب زکاۃ سے مانع ہیں یعنی قرض کی مقدار مال میں زکاۃ واجب نہ ہوگی کیوں کہ:

(الف) دین کی مقدار مال کی ادائگی حوائج اصلیہ سے ہے اور ایسے مال زکاۃ کے نصوصِ عامّہ مطلقہ کے عموم میں شامل نہیں، پھر دین کی مقدار مال پر صاحب مال کی ملک تام نہیں، ناقص ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ دائن اور قرض خواہ کو شریعت نے یہ حق دیا ہے کہ مدیون ادائگی میں ٹال مٹول کرے تو یہ اپنے حق کی مقدار اس کے مال سے بغیر اس کی رضا اور قاضی کی قضا کے بھی لے سکتے ہیں اور جس مال پر ملک ناقص ہو وہ نصاب سے خارج ہوتا ہے اس لیے بھی دین کی مقدار مال

---

(۱) رد المحتار، نقله عند قول الدُّرّ: أو "مؤجلاً"، ج:۳، ص:۱۷۷، کتاب الزکاة، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) جامع الر موزا لمعر وف با لقهستانی، کتاب الزکاة، ج:۱، ص:۱۸۵

(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاة، الباب الأول

زکاۃ کے نصوص عامہ میں شامل نہیں۔ عدمِ شمول کی وجہ ظاہر ہے کہ نصوصِ زکاۃ کا اطلاق یہ چاہتا ہے کہ نصاب پر ملکِ تام ہو اور بندہ اس کا محتاج نہ ہو جب کی دین کی مقدار مال پر بندے کی ملک تام نہیں ہوتی، اور وہ اس کی ادائگی کا محتاج بھی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ خلیفۂ راشد حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانۂ خلافت میں اس پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ بدائع اوائل کتاب الزکاۃ میں اس کی صراحت ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

(ولنا) مارُ وِی عن عثمان رضی الله عنه أنّه خطب فی شهر رمضان وقال فی خطبته ألاإنّ شهر زكاتكم قد حضر فمن كان له مال وعليه دين فليحُسب مالَه بما عليه ثم ليزك بقية ماله وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان ذلك اجماعاً منهم. علیٰ انه لا تجب الزكاة فی القدر المشغول بالدين و به تبين ان مال المديون خارج عن عمومات الزكاة ولأ نه محتاج الى هٰذا المال حاجة اصلية لأنّ قضاء الد ين من الحوائج الا صلية والمالُ المحتاج اليه حاجةاصلية لا يكون مال الزكاة لانه لا يتحقق به الغنى، ولا صدقة الا عن ظهر غنى على لسان رسول الله ﷺ، مع انّ ملكه فی النصاب ناقص بدليل انّ لصاحب الدّين اذا ظفر بجنس حقه أن يا خذ ه من غير قضاء ولا رضاء. اھ (۱)

اس کے بعد ہدایہ ج ۱، ص ۱۸۶، بحر الرائق ج ۲، ص ۲۰۴، جوہرہ نیرہ ص ۱۳۹، فتاویٰ تاتار خانیہ ج ۲، ص ۵۱، وغیرہ پندرہ کتبِ فقہ کی عبارتوں کو بطور دلیل نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

اور ٹھیک یہی ساری تصریحات دوسری کتبِ معتمدہ وضعیفہ وحواشی میں بھی ہیں اور سب کا حاصل بھی یہی ہے کہ جس دین کے مطالبہ کا حق بندوں کو شرعاً حاصل ہے وہ دین وجوب زکاۃ سے مانع ہے خواہ دین بندے کا ہو جیسے قرض، مبیع کا دام، عورت کا مہر، وغیرہ، یا دینِ اللہ عزوجل کا ہو جیسے زکاۃ وغیرہ اور خواہ دینِ میعادی ہو یا غیر میعادی۔ یہی مذہب حنفی کا مسلّم قانون ہے اور یہی اصحاب مذہب کا قول ہے اور فتاوی ہندیہ میں اسی کو "ظاہر المذہب" کہا گیا ہے جو "ظاہر الروایہ" کی دوسری تعبیر ہے۔ ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

وكذلك المهر يمنع مؤجّلاًكان أو معجّلاًلأ نّه مُطالَبٌ به، كذا فی محيط السّر خسی، وهو الصّحيح علیٰ ظاهر المذهب اھ ".(۲)

ان فقہی جزئیات سے سب سے اہم بات جو واضح ہو کر سامنے آئی یہ ہے کہ دین کے مانع زکاۃ نہ ہونے کی بنیاد اس امر پر ہے کہ کوئی بندہ اس کا مُطالب ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ مانع زکاۃ ہے ورنہ نہیں۔ دین پر زکاۃ کے تمام مسائل اسی ایک محور پر گردش کر رہے ہیں لہٰذا ہر مقام پر یہ بنیاد پیشِ نظر رہنی چاہیے۔ اور فقہا کی اصطلاح میں "مطالبہ" سے مراد ہے: وصولی کا

(۱) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹، کتاب الزکاۃ، مطبوعہ برکاتِ رضا، پور بندر، گجرات.
(۲) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول

تقاضا خواہ فوراً ہو یا کسی وقتِ مقرر میں۔ اور انکار یا ٹال مٹول کی صورت میں جبر و حبس کا حق بھی حاصل ہو"۔

اس کے بعد ایک قوی اشکال ذکر کرنے کے بعد اس کا ازالہ بھی فرماتے ہیں چنانچہ آپ کے مقالہ کے ص۶ پر ہے:

اشکال قوی: اب یہاں نظر ظاہر کی پوری بحث سے یہ اشکال قوی وارد ہوتا ہے کہ جب اصحاب مذہب کا قول یہ ہے کہ دین مؤجل مانع وجوب زکاۃ ہے، یہی ظاہر مذہب ہے اور یہی متون و شروح و فتاویٰ وغیرہا کتب معتمدہ میں منقول ہے تو امام حاکم شہید رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کافی میں یہ صراحت کیسے فرمائی کہ دین مؤجل کے باب میں امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے کوئی روایت نہیں اور یہ دین مانع وجوب زکاۃ بھی ہو سکتا ہے اور غیر مانع زکاۃ بھی۔ پھر جواہر الفتاوی میں یہ کیسے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ وجوب زکاۃ سے مانع نہیں، حتی کہ حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بہار شریعت جلد خامس میں اسے اختیار فرمایا اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنی تقریظ کے ذریعہ اس کی تصدیق بھی فرمادی۔

ازالۂ اشکال: یہاں "دین مؤجل" سے مراد "دین مؤجل عرفی" ہے اور "تحقیق حق" میں جس دین کا حکم نقل کیا گیا اس سے مراد "دین مؤجّل مشروط" ہے۔ اس لیے دونوں کے باب میں یہ فرق احکام ناگزیز ہوا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ:

دین کی تین قسمیں ہیں: (۱) دین حال (۲) دین مؤجل مشروط (۳) دین مؤجل عرفی۔

(۱) دین حال: جس کی ادائگی فی الحال واجب ہو اور اس کے لیے کوئی میعاد نہ ہو۔ جیسے عام خرید و فروخت میں سامان کا دام، یا قرض۔

(۲) دین مؤجل مشروط: جس کی ادائگی کی میعاد باہمی قرار داد کے ذریعہ معین ہو مثلاً یکم رمضان سن ۲۹ھ طے کر لیا جائے۔

(۳) دین مؤجل عرفی: جس کی ادائگی کی میعاد عرفاً معلوم ہو مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ و ماہ و سنہ متعیّن نہ ہو، نہ ہی یہ فریقین کے درمیان طے ہو۔ جیسے آج کے زمانے میں عورتوں کا مہر کہ عرفاً سب کو معلوم ہے کہ اس کی ادائگی طلاق یا وفات کے وقت ہوگی مگر یہ سانحہ کس تاریخ، ماہ و سنہ میں ہوگا معلوم نہیں اور نہ ہی کوئی تاریخ، ماہ، سنہ مقرر ہوتا ہے۔

پہلے دو قسم کے دیون کے بارے میں ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ مانع وجوب زکاۃ ہیں کیونکہ بندے ان دیون کا مطالبہ کرتے ہیں اور عدم ادائگی کی صورت میں حبس اور کم از کم رسوائی کا خطرہ ضرور ہوتا ہے جیسا کہ مذہب حنفی کے متون و شروح و فتاوی سے اس کے فقہی شواہد پیش کیے گئے۔

اور دین کی آخری قسم "دین مؤجل عرفی" کے بارے میں صاحبِ معراج کے بقول امام کی روایت یہ ہے کہ مانع وجوبِ زکاۃ نہیں اور جواہر میں اسی کو صحیح فرمایا۔

اور امام حاکم شہید رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے بقول اس بارے میں امام سے کوئی روایت نہیں اور اس میں وجوب زکاۃ نیز عدم وجوب دونوں کا احتمال ہے۔ اور تطبیق یوں ہوگی کہ امام سے اس بارے میں روایت ظاہرہ نہیں ہے جس سے ان کا مذہب معلوم ہو، اور یہ روایت نادرہ ہے جس کو امام کا مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ اب حکم کا مدار عرف پر ہوگا کہ جہاں ایسے دین کا مطالبہ ہوتا ہو وہاں مانع وجوبِ زکاۃ ہوگا اور جہاں عادتاً اس کا مطالبہ نہ ہو وہاں مانع وجوب زکاۃ نہ ہوگا، مہر مؤجل کے تعلق

سے فقہا میں جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیاد فی الواقع یہی اختلافِ عرف و عادت ہے کہ جن کے دیار میں جیسا عرف تھا اس کے لحاظ سے انھوں نے حکم جاری فرمادیا۔

رہ گئی یہ بات کہ نظر ظاہر کی مکمل بحث دین مؤجل عرفی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ طحطاوی، شامی اور قہستانی میں جواہر کی جس عبارت کے پیش نظر دین مؤجل کے مانع وجوب زکاۃ نہ ہونے کی تصحیح نقل کی گئی ہے وہ مہر مؤجل کے بارے میں ہے جیساکہ فتاوی ہندیہ کی درج ذیل عبارت اس کی شاہد ہے:

وذكر البز دوى فى شرح الجامع الكبير: قال مشايخنا ر حمهم الله تعالىٰ فى رجل عليه مهر مؤجل لإمرأته وهو لا ير يد اداءه لا يجعل مانعا من الزكاة لعدم المطالبة فى العادة و انّه حسن ايضا هٰكذا فى جو اهر الفتاوىٰ اه".(۱)

اس عبارت سے یہ امر بہت واضح ہوکر سامنے آجاتا ہے کہ جواہر الفتاویٰ میں خاص مہر مؤجل کا یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ وہ وجوب زکاۃ سے مانع نہیں، کیوں کہ بیویاں عادتاً اپنے مہر کا مطالبہ نہیں کرتیں، یہ قول ہمارے مشائخ کا ہے جو بلا شبہہ قول حَسن ہے اور اسی مہر مؤجل کے مسئلے سے دین مؤجل کے حکم کی تخریج کی گئی ہے۔ اس لیے یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ یہاں "مؤجل" سے مراد "مؤجل عرفی" ہے کیوں کہ مہر کے اس مسئلے میں مؤجل سے مراد مؤجل عرفی ہی ہے جیسا کہ امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ عبارت یہ ہے:

ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا ير يد اداءه لا يجعل مانعامن الزكاة، ذكره فى التحفة عن بعضهم لأ نه لايعد ه دينا و ذكر قبله: " مهر المرأة يمنع مؤجلا كان او معجّلا،لا نها متى طلبت اخذته". وقال بعضهم: ان كان مؤجّلا لا يمنع لأ نّه غير مطالب به عادة. انتهىٰ. و هٰذا يفيد أن المرادالمؤجّل عرفاً ، لا شرطاً مصرحاً به وإلا لم يصح قوله: لا نّها متى طلبت اخذ ته "ولا"بانّه غير مطالب به عادة" لأ نّ هٰذا فى المعجل لا المؤجل شرطا، فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة اه".(۲)

جب اصل میں مؤجل سے مراد "مؤجّل عرفی" ہے تو فرع میں بھی مؤجّل عرفی ہی مراد ہوگا اس لیے کافی، جواہر، معراج، در مختار و قہستانی وغیرہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ دین مؤجّل مانع وجوب زکاۃ نہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ دین مؤجّل عرفی مانع وجوب زکاۃ نہیں مگر یہ اس وقت ہے کہ یہ عادت ہوکہ ایسے دین کا مطالبہ نہ کیا جاتا ہو جیسے عورت کا مہر مؤجّل جو عرفاً موت یا طلاق تک مؤخر ہوتا ہے۔

الغرض اس تفصیل سے یہ امر بخوبی واضح ہوگیا کہ نظر ظاہر کی بنیاد جن جزئیات پر رکھی گئی ہے وہ سب دین مؤجل عرفی

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، الباب الأول من كتاب الزكاة.

(۲) فتح القدير، ج:۲، ص:۱۲۰، ج:۲، ص:۱۷۳، كتاب الزكاة

اور مہر مؤجل عرفی کے بارے میں ہیں جب کہ ہمارے زیر بحث مسئلے میں بینکوں کے قرض "دین مؤجل مشروط" کے افراد سے ہیں اور دونوں کے احکام میں کھلا ہوا فرق ہے۔اس لیے اگر دین مؤجّل عرفی وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دین مؤجل مشروط بھی وجوب زکاۃ سے مانع نہ ہوگا، بلکہ اجماع صحابہ اور ظاہر مذہب حنفی کے پیش نظر حکم یہی ہوگا کی دین مؤجل مشروط وجوب زکاۃ سے مانع ہے۔لہٰذا بینکوں کے میعادی قرض بھی وجوب زکاۃ سے مانع ہیں۔

(ب) اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص صرف سالِ رواں کی اقساط کو وضع کرکے مابقیہ مال کی زکاۃ ادا کرے گا اگر وہ بقدرِ نصاب ہو—یہ موقف ۱۲/ مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۲۔ مفتی آل مصطفی مصباحی جامعہ امجدیہ، گھوسی۔ ۳۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۵۔ مفتی ابرار احمد امجدی برکاتی، مرکز تربیت افتا، اوجھا گنج۔ ۶۔ مفتی اختر حسین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی۔ ۷۔ مولانا زاہد علی سلامی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۸۔ مولانا شمشاد احمد مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی۔ ۹۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۱۰۔ مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۱۱۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۱۲۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔

ان حضرات کے دلائل کا حاصل یہ ہے کہ اس طرح کے طویل المیعاد قرض جو تجارت تعمیرِ مکان، اور گاڑی وغیرہ کے لیے دیے جاتے ہیں ان کی ماہانہ، ششماہی یا سالانہ قسط کا ہی مطالبہ ہوتا ہے اور مقروض ایک سال میں اس قسط کے سوا دینے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا ہے۔اس لیے صرف سالِ رواں کی قسط ہی وضع کی جائے گی اور باقی مال پر اگر بقدرِ نصاب ہو زکاۃ واجب ہوگی جیسا کہ میعادی مہر کے بارے میں فقہائے کرام نے حکم فرمایا ہے۔

❖ فتاوی ہندیہ میں ہے:

قال مشائخُنا رحمهم الله تعالىٰ فی رجل علیه مهر مؤجل لامرأته وهو لا یر یدا داءه لا يُجعل مانعاً من الزكاة لعدم المطالبة فی العادة و أنه حسن أیضا ،كذا فی جوا هر الفتاویٰ.(۱)

❖ بہارِ شریعت میں ہے:

جو دَین میعادی ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاۃ کا مانع نہیں۔چونکہ عادتاً دین مہر کا مطالبہ نہیں ہوتا لہٰذا اگرچہ شوہر کے ذمہ کتنا ہی دین مہر ہو جب وہ مالک نصاب ہے زکاۃ واجب ہے خصوصاً مہر موخر جو عام طور پر یہاں رائج ہے جس کی ادا کی کوئی میعاد نہیں ہوتی، اس کے مطالبہ کا عورت کو اختیار ہی نہیں جب تک موت یا طلاق واقع نہ ہو"۔ (۲)

❖ فتح القدیر میں ہے:

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۱، ص:۱۷۳، کتاب الزکاۃ، الباب الأول
(۲) بهارِ شریعت، حصه:۵، ص:۱٤

لو كان عليه مهر لا مرأته وهو لا يريد أداءه لا يُجعل مانعاً من الزكاة، ذكره فى التحفة عن بعضهم لأنه لا يَعُدُّ دَيناً .(۱)

❖ المحیط البرہانی میں ہے:

قيل فى دَين المهر: إنّه يمنع الزكاة كسائرا لديون، و قيل: إن كان من نية الزوج أنها متى طالبته تلقاها بلطف و يقرها أنه متى صادف مالاً لا يبطل حقها يمنع و جوبَ الزكاة كسائرا الديون، وإن كان من نيته أنه متى طالبته ضربها و تلقاها بالإنكار لا يمنع و جوبَ الزكاة". (۲)

❖ بدائع الصنائع میں ہے:

"قال بعضُ مشائخنا: إن المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالَب به عادة، فاما المعجل فيطالب به عادة فيمنع. و قال بعضهم: إن كان الزوج على عزم من قضاء يمنع و إن لم يكن على عزم القضاء لا يمنع لأنه لا يَعُدُّ ديناً و إنّما يواخذ المرأ بما عنده ". (۳)

❖ البحر الرائق فی شرح کنزالدقائق میں ہے:

وقيل : المهر المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالَب به عادة بخلاف المعجّل، و قيل: إن كان الزوج على عزم الأداء منع وإلا فلا، لأنه لا يَعُدُّ دَينا كذا في غاية البيان. (۴)

❖ فتاوی رضویہ میں ہے:

آج کل عورتوں کا مہر عام طور پر موخر ہوتا ہے جس کا مطالبہ بعد موت یا طلاق ہوگا، مرد کو اپنے تمام مصارف میں کبھی خیال بھی نہیں آتا کہ مجھ پر دَین ہے ایسا مہر مانع وجوبِ زکاۃ نہیں ہوتا"۔(۵)

❖ تاتار خانیہ میں ہے:

ذكر مجد الأئمة السرخسى عن مشائخه أنه لايمنع. (۶)

❖ شامی میں ہے:

﴿قوله: أو موجلا الخ ﴾ عزاه فى المعراج إلى شرح الطحاوى وقال عن أبى حنيفة لا يمنع،

---

(۱) فتح القدير، ج:۲، ص:۱۷۳

(۲) المحيط البرهانى، ج:۲، ص:۲۹۷

(۳) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹٤، كتاب الزكاة، بركات رضا، پور بندر، گجرات

(۴) البحر الرائق، ج:۲، ص:۳۵۷، اوائل كتاب الزكاة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۵) فتاویٰ رضویہ، ج:٤، ص:٤١٦، كتاب الزكاة، مطبوعه: رضا اكيڈمی، ممبئی

(۶) تتار خانيه، ج:۲، ص:۲۲۰

و قال الصدر الشهيد: لا رواية فيه، و لكل من المنع و عدمه وجه، وزاد القُهستانی عن الجوا هر: و الصحيح أنه غير مانع.(۱)

❖ فتح القدیر میں ہے:

وقال بعضهم: إن كان مؤجلا لا يمنع لأ نه غير مطالَب به عادة انتهى، وهذا يفيد أن المرادالمؤجل عرفا لا شرطا مصرحا به.(۲)

(ج) اس طرح کا طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاۃ کیسے ادا کرے، پورے قرض کو وضع کر کے مابقیہ کی زکاۃ دے یا سالِ رواں کی جملہ اقساط یا بعض اقساط کو وضع کر کے زکاۃ ادا کرے؟ اس میں کچھ تفصیل ہے:

❖ اگر مسلمان نے سودی قرض بضرورتِ شرعی لیا ہے مثلاً قرض نہ لینے کی صورت میں حکومت کی طرف سے اس کے اوپر انکم ٹیکس کا بھاری بوجھ لاد دیا جاتا، اور قرض لینے پر جو سودی رقم دینی پڑے گی وہ اس سے کم ہے جو انکم ٹیکس میں ادا کرنی پڑتی، تو میعاد کی تعیین صحیح ہونے کے باوجود وہ قرض مع سود مانع زکاۃ رہے گا، کیوں کہ مطالبہ من جهة العباد اب بھی قائم ہے۔ یہی ہدایہ اور اس کے حاشیہ نمبر ۱۱ کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔

اور اگر بے ضرورت شرعی سودی قرض لیا گیا تو اس صورت میں سود کی رقم کو قرض کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، لہٰذا اگر قرض کو زرِ نقد سے منہا کرنے پر نصاب باقی ہو تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی —

❖ اگر حاجت مند جو خود مالک نصاب ہے مگر اپنی کسی ضرورت کے تحت ایسا قرض لیتا ہے جس پر سالانہ یا ششماہی قسط کا ہی مطالبہ ہو تا ہے اور مقروض ایک سال میں اس قسط کے سوا دینے کا ارادہ بھی نہیں رکھتا توسداً لباب الفساد مالِ نصاب سے صرف سالِ رواں ہی کی قسط وضع ہونی چاہیے اور باقی مال پر زکاۃ واجب ہونی چاہیے۔ اور اگر سرمایہ دار نے بلا ضرورت و حاجت محض تجارت کو فروغ دینے یا اپنے عیش و عشرت کے واسطے محض شوقیہ طویل المیعاد قرض لیا ہے تو اس کے پورے مال پر زکاۃ واجب ہونی چاہیے اور یہ قرض اس کے لیے شرعاً مانع زکاۃ نہیں ہونا چاہیے — یہ موقف تین حضرات کا ہے جنھوں نے مشترکہ طور پر ایک مقالہ میں واضح کیا ہے۔ ان کے اسمایہ ہیں: مولانا محمد محسن رضا ہادی، مفتی محمد محمود اختر مصباحی، مفتی محمد کونین مصباحی، دار العلوم انوار مصطفیٰ رضا، دھرول، گجرات۔

❖ بینک سے مذکرہ قرض لینا اگرچہ ناجائز ہے پھر بھی اگر لے لیا تو اس کے ذمہ ایسا دَین ہے جس کا مطالبہ بینک بندوں میں سے کرنے والے موجود ہیں تو کُتبِ فقہ کی صراحت کے مطابق جتنا حصہ دَین سے مشغول ہے اتنے حصہ میں زکاۃ واجب نہیں۔ لیکن یہاں صرف اصل قرض کا اعتبار ہو گا سود کا نہیں، کیونکہ وہ شرعاً واجب الادا نہیں — ہاں! اس

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۱۷۷، کتاب الزکاۃ، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) فتح القدیر، ج:۲، ص:۱۲۰

سلسلے میں یہ گنجائش نکالی جاسکتی ہے کہ سال بھر تک ادا کی جانے والی اقساط کو وجوبِ زکاۃ یا مقدارِ زکاۃ میں اثرانداز مانا جائے اس طرح کہ بینکوں سے ملنے والے اس طرح کے قرض میعادی دَین ہوں، کیوں کہ قرض کے بارے میں اگرچہ یہ مسئلہ ہے کہ وہ میعاد مقرر کر دینے سے میعادی نہیں ہوجاتا ہے، مگر قرض کے میعادی نہ بننے کی جو علت بیان کی گئی ہے وہ غیر مسلم بینکوں سے لیے جانے والے قرض میں منتفی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

كل دَين حالّ إذا أجله صاحبه صار مؤجلا لماذكرنا إلا القرض فان تاجيله لا يصح لأنه إعارة وصلة فى الابتداء حتى يصح بلفظ الإعارة، ولا يملكه مَن لا يملك التبرع كالوصى والصبى، ومعاوضة فى الانتهاء، فعلى اعتبار الإبتداء لا يلزم التاجيل كما فى الإعارة إذ لا جبر فى التبرع وعلى اعتبار الانتهاء لا يصح، لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة وهو ربا.(۱)

لیکن چوں کہ یہ میعاد مسلم کے حق میں مفید ہے لہٰذا یہاں سود کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس قرض کو میعادی دَین ہونا چاہیے اور جو دَین میعادی ہو وہ مذہبِ صحیح میں وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں"۔

❖ اس سوال کے جواب میں مفتی محمد ایوب نعیمی، مراد آباد نہایت اختصار کے ساتھ دوٹوک جواب ارشاد فرماتے ہیں: طویل المیعاد قرض کے مانع نہ ہونے پر ہی فقرا و مساکین اور دیگر مستحقین کا بھلا ہے۔ ترجیح اسی کو ہونی چاہیے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

کیا قرض میعادی ہوسکتا ہے: جواب نمبر ۲ کے سلسلے میں ضمناً ایک مسئلہ یہ بھی آیا کہ قرض میعادی ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اس باب میں اکثر شرکا اس امر پر متفق ہیں کہ اصلِ مذہب یہی ہے کہ قرض کی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا اگر اس میں میعاد مقرر کر بھی دی جائے تو شرعاً مقرض پر میعاد لازم نہیں ہوگی، وہ جب چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ہاں! بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں میعاد مقرر کرنا صحیح ہے اور میعاد لازم بھی ہوجاتی ہے لیکن قرض کی صورت مسئولہ ان میں سے نہیں ہے۔

❖ در مختار و رد المحتار میں ہے:

لزم تاجيلُ كل دَين إلا القرض، فلا يلزم تاجيله أى إنه يصح تعجيلُه مع كونه غير لازم فللمقرض الرجوع عنه.(۲)

❖ ہدایہ میں ہے:

كل دين حالّ إذا أَجَّله صاحبُه صار مؤجلا لما ذكرنا إلا القرض، فإن تاجيله لا يصح لأنه

---

(۱) الهداية، ج:۳، ص:٦٠، كتاب البيوع، باب المرابحه والتولية، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) در مختار و رد المحتار، ج:۷، ص:۳۸٤، دار الكتب العلمية، بيروت

إعارة و صلة فى الا بتداءحتى يصح بلفظة الاعارة ، ولايملكه من لايملك التبرع كالوصى والصبى ،ومعاوضة فى الانتهاءفعلى اعتبار الابتداء لا يلزم التاجيل فيه كما في الإعارة إذ لا جبر في التبرع، وعلى اعتبار الا نتهاء لا يصح لأ نه يصير بيع الد راهم بالدر اهم نسيئة وهو ر با.(۱)

❖ فتح القدیر میں ہے:

ولو شرط الأ جل فى ابتداء القرض صح القرض و بطل الأ جل، ولو مات المقرض فأجَّل ورثته، صرَّح قاضي خان بأ نه لا يصح كما لو أَجَّلَ المقرض، وقول صاحب المبسوط: ينبغى أن يصح على قول البعض لا يعار ضه ولا يفيد مايعتمد عليه ولا فرق بين أن يوجّل بعد استهلاك القرض أو قبله وهوا لصحيح.(۲)

❖ در مختار میں ہے:

فلا يلزم تاجيله إلا فى أر بع: إذا كان محجوراً، أو أحاله على آخر فأجّله المقرض، أو أحاله على مديون مؤجل دينه، والرابع الوصية، أو صى بأن يقرض من ماله ألف درهم فلا نا إلى سنة فيلز م من ثلثه و يسا مح فيها نظرا للموصى، أو أوصى بتاجيل قرضه الذي له على ز يد سنة فيصح و يلزم.(۳)

❖ بہار شریعت میں ردالمختار کے حوالے سے ہے:

قرض دار نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ اگر تم مہلت نہ دوگے تو میں اس قرض کا اقرار ہی نہیں کروں گا۔ اس نے گواہوں کے سامنے میعادی دَین کا اقرار کیا تو میعاد صحیح ہے۔(۴)

لیکن بایں ہمہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مقرض مطالبۂ قرض کو جو اس کا اپنا حق ہے موخر کرکے قرض دار کے لیے اس کی ادائگی کی کوئی میعاد مقرر کردے تو اس صورت میں قرض بھی باب زکاۃ میں دیگر دیون معجلہ کی طرح ہوجائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں بھی مقالہ نگار حضرات تین حصوں میں منقسم نظر آتے ہیں:

(ا) وہ حضرات جن کا موقف **(الف)** کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ مُقرض کی طرف سے تاجیل کی تقدیر پر بھی قرض کو دیگر دُیون مُؤجّلہ کی طرح تسلیم نہیں کرتے ہیں اور دلیل میں وہ تمام عبارتیں پیش فرماتے ہیں جو ابھی ذکر کی گئیں — بلکہ ان میں قاضی شہید عالم رضوی، بریلی شریف فرماتے ہیں کہ دَین مُؤجّل بھی مانعِ وجوب زکاۃ ہے۔ چنانچہ وہ ''رفع اشتباہ''

(۱) هدايه، ج:۳، ص:٦٠، مجلس بركات
(۲) فتح القدير، ج:٦، ص:٤٨٤
(۳) در مختار على هامش رد المحتار، ج:۷، ص:۳۸٤
(۴) بهارِ شريعت، حصه:۱۱، ص:۱۲۸

کے عنوان کے تحت رقم طراز ہیں:

"معراج میں شرح طحاوی کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا کہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ دَین مؤجل مانع وجوبِ زکاۃ نہیں ہے، اور صدر شہید کا قول نقل کیا کہ اس بارے میں امام ابو احنیفہ سے کوئی روایت نہیں، لہٰذا ان دونوں قولوں میں تعارض ہوا۔ البتہ قہستانی نے جواہر سے جو زیادہ کیا "يعني الصيح أنه غير مانع" اس کا مفاد یہ ہے کہ دَین مؤجل مانع وجوبِ زکاۃ نہیں۔ لیکن ہدایہ، عنایہ، خانیہ، در مختار اور البحر الرائق میں دَین مطالَب من جانب عباد خواہ معجّل ہو یا مؤجّل دونوں کو مانع وجوب قرار دیا اور اختلاف کا اصلاً ذکر بھی نہ کیا۔ شیخ ابو بکر ابن مسعود کاسانی علیہ الرحمہ نے مشغول بالدین پر عدم وجوبِ زکاۃ کو مطلقا اجماعی کہا، ہدایہ اگرچہ صور تاً شرح ہے لیکن متون میں معدود، اور قاضی خاں کی تصحیح سے عدول نہیں۔ امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

ایک امام برہان الحق والدین فرغانی صاحبِ ہدایہ ہیں جن کی جلالتِ شان آفتابِ نیم روز و ماہِ تابِ نیم ماہ سے اظہر، ایک امام محقق علی الاطلاق کمال الدین ابن الہمام ہیں جن کی نسبت علما کی تصریح کہ پایۂ اجتہاد رکھتے ہیں، یہاں تک کہ ان کے بعض معاصرین انھیں لائقِ اجتہاد کہتے ہیں حالاں کہ مُعاصرت دلیل مُنافرت ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قد منا غير مرة أن الكمال من أهل التر جيح كما أفا ده في قضاء البحر، بل صرح بعض معاصريه بأنه من أهل الا جتهاد.

ایک امام علامہ فقیہ النفس قاضی خاں ہیں جن کی نسبت علما فرماتے ہیں: ان کی تصحیح اوروں کی تصحیح پر مقدم ہے۔

غمز عیون البصائر میں ہے:

في تصحيح القدروي للعلا مة قاسم أن ما يصححه قاضی خان من الأقوال يكون مقدما على ما يصححه غير ه لأ نه كان فقيه النفس.

اور فرماتے ہیں: ان کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔ رد المحتار میں ہے: کن علی ذِکر مما قالو الا يعدل عن تصحيح قاضي خاں فإنّه فقيه النفس۔[1]

اب راجح یہی ہوا کہ دینِ مؤجّل بھی مانع وجوبِ زکاۃ ہے۔

(۲) وہ حضرات جن کا موقف **(ب)** کے تحت بیان کیا گیا ہے وہ مقرض کی طرف سے تاجیل کی تقدیر پر قرض کو بابِ زکاۃ میں دیگر دیون مُؤجّلہ کی طرح مانتے ہیں اور اس پر درج ذیل دلائل پیش فرماتے ہیں:

❖ فتح القدیر میں ہے:

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۳۰۹

وقول المبسوط : ينبغی أن يصح علی قول البعض.

❖ غمز العیون میں ہے:

الأُولیٰ القرض يعنی لا يلزم تاجيله و خالف مالك وقال: يلزم تاجيله فالخلاف بيننا و بينه في اللزوم.(۱)

❖ بہار شریعت میں ہے:

میعاد صحیح نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ دائن کو فوراً وصول کرلیناواجب ہے، وصول نہ کرے تو گنہ گار ہے، بلکہ یہ کہ مدیون کو فوراً دیناواجب ہے اور دائن کا مطالبہ صحیح ہے۔ اور دائن وصول کرنے میں تاخیر کر رہا ہے تو یہ اس کا احسان و تبرع ہے"۔

قرض کی تاجیل کی عدم صحت کا حکم، عاریت میں تاجیل کی عدم صحت پر قیاس کی بنیاد پر ہے اور عرف عام کی وجہ سے جہاں قیاس کو ترک کرنا پڑے ترک کیا جائے گا اور عرف عام کے مطابق فتوی دیا جائے گا جیسا کہ علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإن العرف معتبر إن كان عامّاً فإن العرف العام يصلح مخصِّصا كما مر عن التحر ير و يترك به القياس .

مزید فرماتے ہیں:

و التعامل حجة يترك به القياس.(۲)

❖ قرض میں میعاد مقرر کرنے پر تعامل ناس ہے۔ اورفقہاے کرام نے بہت سے ناجائز عقود میں تعامل ناس کا لحاظ کرتے ہوئے حکم جواز دیا ہے۔

(۳) بعض مندوبین کرام نے اس ضمنی مسئلہ پر اپنی کوئی رائے ظاہر نہیں فرمائی۔

قرض کو زکاۃ سے فرار کا حیلہ بنانے کا حکم: سوال نامہ میں یہ خدشہ ظاہر کیا گیا تھا کہ لوگ لمبی میعاد کے قرض کو زکاۃ سے فرار کا حیلہ بھی بنا سکتے ہیں۔ چوں کہ یہ مستقلاً کوئی سوال نہیں تھا، بلکہ یوں ہی ایک خدشہ ظاہر کیا گیا تھا اس لیے بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اس طرف کوئی توجہ نہیں فرمائی، تاہم بعض حضرات نے اس کا بھی حکم بیان فرما دیا ہے جس کا حاصل درج ذیل ہے:

لمبی میعاد کا قرض اس لیے لینا کہ زکاۃ فرض نہ ہو اور وجوب زکاۃ کی صورت میں کچھ مال نہ دینا پڑے، ناجائز ہے۔ چنانچہ اعلی حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

❖ ہماری کُتبِ مذہب میں اس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہا اللہ تعالی کا اختلاف نقل کیا گیا ہے اور ساتھ ہی

---

(۱) حاشیه حموی علی الاشباه، ج:۲،ص:٤٦

(۲) مجموعه رسائل ابن عابدين، ج:۲،ص:۱۱٦

یہ صراحت ہے کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے کہ ایسا فعل جائز نہیں۔

تنویر الابصار و در مختار و دُرر و غرر و جوہرہ وغیرہا میں ہے:

واللفظ للأَوَّلَين:

وأما الحيلة لدفع ثبوتها ابتداء فعند أبي يوسف لا تكره، و عند محمد تكره، و يفتى بقول أبي يوسف في الشفعة و بضده وهو الكراهة في الزكاة. (۱)

❖ غمز العیون میں ہے:

الفتوی علی عدم جواز الحيلة لإ سقاط الزكاة، وهو قول محمد رحمه الله تعالیٰ وهو المعتمد. (۲)

❖ غمز العیون میں تاتارخانیہ سے ہے:

كان ذلك مكر وها عند الإ مام و محمد. ﴿رحمهما الله تعالیٰ﴾

❖ خزانة المفتین میں فتاویٰ کبریٰ سے ہے:

والحيلة في منع و جوبِ الزكاة تكره بالإ جماع.

❖ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

مذهب علمائنا أن كل حيلة يحتال بها الر جل لإ بطال حق الغير أولإد خال شبهة فيه فهي مكر وهة اھ. (۳)

❖ حدیقہ ندیہ میں ہے:

الحيلة إذا كانت على تحر يم حلال أو تحليل حرام أو إبطال حق أو تحقيق باطل فهى حرام بلا خلاف وإنما الخلاف في الحيلة إذا فعلت مع كو نها حراما. (۴)

❖ ردالمحتار میں ہے:

وإذا فعله ﴿ أى الا ستهلاك ﴾ حيلة لدفع الوجوب كأن استبدل نصاب السا ئمة بآخر أو أخر جه عن ملكه ثم أدخله فيه. قال أبو يوسف: لا يكره لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال حقّ الغير، و في المحيط: أنه الأ صح. وقال محمد: يكره و اختار ه الشيخ حميد الدين الضرير لأن فيه إضرارًا با لفقراء و إبطالَ حقهم مآلا، و كذا الخلاف فى حيلة د فع الشفعة قبل و جو بها ، و قيل:

(۱) درِ مختار، ج:۹، ص:۳۵۸، كتاب الشفعة، باب ما يبطلها، دار الكتب العلمية، بيروت
(۲) غمز عيون البصائر، ج:٤،ص:۲۲۲
(۳) فتاویٰ عالمگیری، ج:٤،ص:۳۷٦
(۴) حديقه نديه، ج:۱،ص:۲۰۸

الفتوی في الشفعة علی قول أبي یوسف، و في الزکاۃ علی قول محمد، و ھذا تفصیل حسن.(۱)

تیسرا، چوتھا سوال اور ان کے جوابات

تیسرا سوال: بڑے تُجّار جن کے بزنس کروڑوں میں چل رہے ہوتے ہیں وہ اپنے بزنس کے لیے قرضوں پر قرض لیتے رہتے ہیں۔ اگر ان کا دس لاکھ بزنس میں لگا ہوا ہے تو دس بارہ لاکھ کا بینک کا قرضا بھی ہوتا ہے اور سات یا آٹھ لاکھ بینک بیلینس بھی۔ پھر وہ کیسے زکاۃ نکالیں گے؟

چوتھا سوال: بعض لوگ کار یا موٹر سائیکل یا کشتی وغیرہ بھی قرض سے لیتے ہیں مگر اس کی مدت ادائگی پانچ سال کو محیط ہوتی ہے۔ مثلا ایک کار کسی نے ۲۵ ؍ ہزار کی خریدی، اس کی مدت ادائگی پانچ سال ہے اور اس کی ماہانہ قسط پانچ سو ہوتی ہے۔ اس طرح خریدار پانچ سال میں اس کو ادا کر چکا ہوتا ہے۔ اس دوران وہ اپنے مکان کی قسطیں بھی ادا کر رہا ہوتا ہے اور بزنس بھی کرتا ہے۔ مزید بینک بیلینس بھی رکھتا ہے۔ اب اس صورت میں زکاۃ کیسے نکالے؟

ان دونوں سوالوں کے جواب میں مندوبین کرام تین خانوں میں بٹے ہوئے ہیں۔

الف: مقدارِ قرض سے زائد مال کی زکاۃ ادا کرے بشرطیکہ وہ زائد مال بقدرِ نصاب ہو۔ یہ موقف ۷ ؍ مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۲۔ مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس۔ ۳۔ مفتی انفاس الحسن چشتی، جامعہ صمدیہ، پھپھوند شریف۔ ۴۔ مولانا قاضی شہید عالم رضوی، جامعہ نوریہ، بریلی شریف۔ ۵۔ مولانا ابرار احمد اعظمی، دار العلوم ندائے حق، امبیڈکر نگر۔ ۶۔ مولانا قاضی فضل رسول مصباحی، سراج العلوم، مہراج گنج۔ ۷۔ مولانا دستگیر عالم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔

ب: پورے مال سے سالِ رواں کی اقساط وضع کر کے مابقیہ کی زکاۃ ادا کرے بشرطیکہ وہ بقدرِ نصاب ہو۔ یہ موقف ۸ ؍ مقالہ نگار حضرات کا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

۱۔ مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، فضل رحمانیہ، بلرام پور۔ ۲۔ مولانا نفیس احمد مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۳۔ مولانا صدر الوری قادری، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ ۴۔ مولانا محمد نظام الدین قادری، دار العلوم علیمیہ، جمداشاہی۔ ۵۔ مولانا رفیق عالم رضوی مصباحی، جامعہ نوریہ رضویہ، بریلی شریف۔ ۶۔ مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، جامع اشرف، کچھوچھہ شریف۔ ۷۔ مولانا محمد عالمگیر رضوی مصباحی، دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور۔ ۸۔ مولانا احمد رضا اعظمی مصباحی، تنویر الاسلام، امرڈوبھا۔

ج: ۱۶ ؍ مقالہ نگار حضرات نے ان دونوں سوالوں سے متعلق الگ سے کوئی صراحت نہیں فرمائی لیکن ان کے مقالات پڑھنے سے یہ امر بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان حضرات کا موقف وہی ہے جو سوال نمبر ۲ کے جواب میں

---

(۱) رد المحتار، ج:۳، ص:۲۰۸، کتاب الزکاۃ، باب زکاۃ الغنم، دار الکتب العلمیۃ، بیروت

انھوں نے اختیار فرمایا ہے۔

یہ ہے ۲۹؍ مقالات کا ایک جائزہ۔ اب درج ذیل امور مسائل کے حل کے لیے تنقیح طلب ہیں۔

تنقیح طلب امور

۱۔۔۔ کفار کے بینک یا ان کی کمپنی سے سودی قرض لینا جائز ہے یا نہیں؟ بصورت اثبات مطلقاً جائز ہے یا بعض مخصوص صورتوں میں؟

۲۔۔۔ دَین مُؤجّل مانعِ وجوب زکاۃ ہے یا نہیں؟

۳۔۔۔ مُقرض کی طرف سے میعاد مقرر ہو جانے کی صورت میں قرض مانعِ وجوبِ زکاۃ ہوگا یا نہیں؟

۴۔۔۔ بہر حال طویل المیعاد قرض لینے والا شخص زکاۃ کیسے ادا کرے؟

۵۔۔۔ سود کی رقم قرض یا دَین میں شامل ہو کر وجوبِ زکاۃ میں اثر انداز ہوگی یا نہیں؟

فیصلے

طویل المیعاد قرض پر زکاۃ کا حکم

پہلے سوال کے جواب میں یہ فیصلہ ہوا کہ ایسے بینک یا کمپنی کو نفع دینے کی شرط پر قرض لینا ناجائز و حرام ہے خواہ ادائگیِ قرض کی مدت مختصر ہو یا طویل۔ لیکن بعض صورتوں میں جواز ہے۔ وہ صورتیں یہ ہیں:

① اگر کسی شخص کے حق میں ضرورت شرعیہ متحقق ہے اور بے نفع دیے قرض ملنے کی صورت نہیں تو اس کے لیے بقدر ضرورت ایسا قرض لینا جائز ہے خواہ وہ قرض ابتداءً ہو یا قرض پر قرض ہو۔

② اگر یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ قرض نہ لیا تو انکم ٹیکس دینا پڑے گا جس کی مقدار اس رقم سے زیادہ ہوگی جو قرض لینے کی صورت میں مزید دینی پڑے گی، ایسی صورت میں بھی مذکورہ قرض لینے کا جواز ہے۔

③ اگر کسی کو مکان یا دُکان کی حاجتِ شرعیہ ہے اور اسے یہ معلوم ہے کہ اگر کرایے پر مکان لے تو بیس پچیس سال کے کرایے میں بڑی خطیر رقم دینی پڑے گی، اور اگر بینک سے قرض لے کر مکان خریدے تو اس سے کم میں مالکِ مکان ہو جائے گا اور آئندہ کرایہ دینے کی بھی کوئی فکر نہ ہوگی۔ ایسے شخص کو اگر ظن غالب ہو کہ وہ قرض کی تمام قسطیں پابندی سے ادا کر لے گا تو اسے بھی اس طرح کا قرض لینے کی اجازت ہے۔

درج بالا احکام کے مآخذ یہ ہیں۔

حدیث شریف میں ہے:

”لا ربوا بين المسلم والحربي.“[1]

ردالمحتار میں ہے:

”قال في الشرنبلالية: و من شرائط الربا عصمة البدلين.“[2]

---

(۱) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، كتاب البيوع، باب الربا، ج:٤، ص:٨٣

(۲) رد المحتار، ج:٧، ص:٣٩٩، كتاب البيوع، باب الربا. دار الكتب العلمية، بيروت

ردالمحتار میں ہے:

”قال في فتح القدير: لا يخفىٰ أن هذا التعليل إنما يقتضي حل مباشرة العقد إذا كانت الزيادة ينالُها المسلم... وقد ألزم الأصحاب في الدرس أن مرادهم من حل الربا و القِمار ما إذا حصلت الزيادةُ للمسلم نظرا إلى العلة و إن كان إطلاق الجواب خلافه اه.“[۱]

دوسرے سوال (ایسا قرض دار قرض کی کل رقم اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ مال نصاب پر زکاۃ دے گا، یا قرض کی میعاد نہ آنے کی وجہ سے رقم قرض کو بھی اپنے مال میں شمار کرے گا اور اس کی بھی زکاۃ دے گا؟) **کے جواب میں یہ طے** ہوا کہ ایسا قرض دار قرض کی کل رقم اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ مالِ نصاب پر زکاۃ دے گا۔

اس کے مآخذ درج ذیل ہیں:

① بدائع الصنائع میں (شرائط فرضية الزكاة الراجعة إلى مَن عليه) کے تحت ہے:

”و منها أن لا يكون عليه دين مُطالَب به من جهة العباد عندنا ، فإن كان فإنه يمنع وجوب الزكاة بقدره حالّا كان أو مؤجلا.“[۲]

② تبیین الحقائق میں ہے:

”و لا فرق في الدين بين المؤجل والحال. والمراد "بالدين" دين له مطالِبٌ من جهة العباد.“[۳]

دین مؤجل کے مانعِ وجوبِ زکاۃ ہونے کی صراحت درج ذیل کتابوں میں بھی ہے:

③ بنایہ شرح ہدایہ، ج:۳، ص:۳۶۵، کتاب الزکاۃ۔

④ البحر الرائق، ج:۲، ص:۲۰۴۔

⑤ در مختار مع ردالمحتار، ج:۳، ص:۱۷۶۔

⑥ فتاویٰ قاضی خاں، ج:۱، ص:۱۲۲، کتاب الزکاۃ، فصلٌ فی مال التجارۃ۔

⑦ فتاویٰ تاتار خانیہ، ج:۲، ص:۵۰-۵۱، کتاب الزکاۃ۔

⑧ نہایہ شرح ہدایہ۔

⑨ کفایہ شرح ہدایہ، ج:۲، ص:۱۶۰، کتاب الزکاۃ۔

⑩ ہندیہ میں ہے:

---

(۱) رد المحتار، اواخر باب الربا قُبیل باب الحقوق، ج:٤، ص:۲۰۹، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) بدائع الصنائع، ج:۲، ص:۹، بركات رضا، پور بندر، گجرات

(۳) تبيين الحقائق، ج:۲، ص:۲٤، كتاب الزكاة، بركات رضا، پور بندر، گجرات

”وكذلك المهر يمنع مؤجلا كان أو معجلا؛ لأنه مطالَب به، كذا في محيط السرخسي، وهو الصحيح على ظاهر المذهب.اھ“(۱)

ایک اشتباہ:- بعض حضرات کا خیال ہے کہ دین میعادی وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں۔ انھوں نے مہر سے متعلق ہندیہ کے اس جزئیے سے استناد کیا ہے:

”قال مشايخنا -رحمهم الله تعالىٰ- في رجلٍ عليه مَهرٌ مؤجل لامرأته وهو لا يريد اداءه: لا يجعل مانعاً من الزكاة اھ.“ (۲)

اس طرح کی عبارت دیگر کتابوں میں بھی ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

”وهل يمنعُ الدين المؤجل كما يمنع المعجل: في ”طريقة الشهيد“: لا رواية فيه. إن قلنا: لا، فله وجه، و إن قلنا: نعم، فله وجه.اھ.“(۳)

ردالمحتار میں ہے:

”قال في المعراج: و عن أبي حنيفة: لا يمنع.و قال الصدر الشهيد: لا رواية فيه.و لكل من المنع و عدمهٖ وجه.زاد القهستاني عن الجواهر: والصحيح أنه غير مانع اھ.“(۴)

قہستانی کے الفاظ یہ ہیں:

”و قيل: يمنع المعجل دون المؤجل كما في الاختيار و ذكر في المغني: أن دين العباد يمنع ولو مؤجلاً و عن الصدر الشهيد: لا رواية فيه. و للمنع و عدمهٖ وجه كما في الكافي. والصحيح: أنه غير مانع كما في الجواهر اھ.“(۵)

بہار شریعت میں ہے:

”جو دین میعادی ہو وہ مذہب صحیح میں وجوب زکاۃ کا مانع نہیں (ردالمحتار)

چوں کہ عادۃً دین مہر کا مطالبہ نہیں ہوتا، لہٰذا اگرچہ شوہر کے ذمہ کتنا ہی دین مہر ہو جب وہ مالک نصاب ہے، زکاۃ واجب ہے (عالمگیری)۔“ (۶)

---

(۱) هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، كوئٹه، پاكستان

(۲) هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، كوئٹه، پاكستان

(۳) فتح القدير، كتاب الزكاة، ج:۲، ص:۷۳، بركات رضا، پوربندر، گجرات

(۴) رد المحتار، ج:۳، ص:۱۷۷، كتاب الزكاة، مطلب: الفرق بين السبب والشرط

(۵) جامع الرموز للقهستاني، ص:۱۸۵، ج:۱، كتاب الزكاة والعلة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۶) بهار شريعت، حصه:۵، ص:۸۷۹، مكتبة المدينه.

غور طلب:- اول الذکر کتبِ معتمدہ میں صاف وضاحت ہے کہ دین خواہ مؤجل ہو یا معجل، وجوبِ زکاۃ سے مانع ہے یہاں تک کہ خود ہندیہ میں خاص مہر سے متعلق ہے کہ مؤجل ہو یا معجل، وجوبِ زکاۃ سے مانع ہے، اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس پر محیط سرخسی کا حوالہ دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ: "وهو الصحيح على ظاهر المذهب."

اس لیے یہ غور کرنا ضروری ہے کہ ان عبارتوں میں ایسا تعارض کیوں ہے؟ دین مؤجل اور مہر مؤجل کو کہیں مانعِ وجوبِ زکاۃ کہا گیا ہے اور کہیں اس کے خلاف آیا ہے، ایسا کیوں؟

حل اشکال:- دَین تین طرح کا ہوتا ہے:

① **دین حال:**- جس کی ادائگی فوراً واجب ہو جیسے عام خرید و فروخت میں سامان کا دام، یا قرض۔

② **دین مؤجل مشروط:**- جس کی ادائگی کی میعاد باہمی قرار داد کے ذریعہ معین ہو۔

③ **دین مؤجل عرفی:**- جس کی ادائگی کی میعاد عرفاً معلوم ہو مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ متعیّن نہ ہو، جیسے آج کے زمانے میں عورتوں کا مہر کہ عرفاً اس کی ادائگی کا وقت طلاق یا موت ہے، مگر اس کے لیے کوئی خاص تاریخ متعیّن نہیں، طلاق یا موت کسی وقت بھی ہو سکتی ہے۔

جن عبارتوں میں دَینِ معجّل اور دینِ مؤجل دونوں کو وجوب زکاۃ سے مانع کہا گیا ہے ان میں دینِ مؤجل سے مراد وہ دین ہے جس کے لیے کوئی وقت اور تاریخ مقرر ہو، یعنی **دینِ مؤجل مشروط**۔ اور جن عبارتوں میں دینِ مؤجل کے مانعِ زکاۃ ہونے، نہ ہونے دونوں طرح کی باتیں لکھی گئی ہیں ان میں دینِ مؤجل سے مراد **دینِ مؤجل عرفی** ہے۔ یعنی دینِ مؤجل مشروط بالاتفاق مانعِ وجوبِ زکاۃ ہے اور صرف دین مؤجل عرفی کے مانعِ وجوب زکاۃ ہونے میں اختلاف ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ طحطاوی، شامی اور قُہستانی میں جواہر کی جس عبارت کے پیشِ نظر دَین مؤجل کے مانعِ وجوبِ زکاۃ نہ ہونے کی تصحیح نقل کی گئی ہے وہ مہر مؤجل کے بارے میں ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہے:

"وذكر البزدوي في شرح الجامع الكبير: قال مشايخنا - رحمهم الله تعالىٰ- في رجل عليه مهر مؤجل لامرأته وهو لا يريد اداءه لا يجعل مانعا من الزكاة لعدم المطالبة في العادة وأنّهٗ حسن أيضا، هكذا في جواهر الفتاوىٰ.اهـ"(۱)

اسی مہر مؤجل کے حکم سے دَین مؤجل کے حکم کی تخریج کی گئی ہے اور اس مہر مؤجل سے مراد مؤجل عرفی ہے تو اس سے متخرج دَین مؤجل سے مراد بھی مؤجل عرفی ہے۔

امام ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں:

"ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد أداءهٗ لايجعل مانعا من الزكاة ، ذكره في التحفة عن بعضهم؛ لأنه لا يعدّه دينا. و ذكر قبله: "مهر المرأةِ يمنع مؤجلاً كان أو معجلا؛

(۱) هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، كوئٹه پاكستان.

لأنها متى طلبت أخذته". وقال بعضهم: إن كان مؤجلاً لايمنع؛ لأنه غير مطالب به عادة. انتهىٰ . وهٰذا يفيد أنّ المراد المؤجل عرفًا. لاشرطًا مصرّحًا به وإلا لم يصح قوله: "لأنها متى طلبت أخذته" ولا "بأنه غير مطالب به عادة" لأن هذا في المعجل، لا المؤجل شرطا، فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة .اھ "(۱)

الغرض ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ ایسا دین جو عرفاً مؤجل ہو یعنی عادۃً جس کا مطالبہ نہ ہوتا ہو، نہ ہی آدمی اسے اپنے ذمہ دین سمجھتا ہو وہ وجوبِ زکاۃ سے مانع نہیں جیسے زوجہ کا مہر مؤجل جو عرفاً موت یا طلاق تک مؤخر ہوتا ہے۔

مگر بینکوں کے دیون کا حال اس سے جدا ہے۔ یہاں مدیون اچھی طرح سمجھتا ہے کہ میرے ذمہ بینک کا دین ہے جسے میں نے ادا نہ کیا تو جائداد نیلام ہو سکتی ہے اور بینک ایک زبردست مطالب بھی ہے کہ وہ عدم ادائگی کی صورت میں جائداد نیلام کر کے اپنا دین وصول کرنے کی قوت رکھتا ہے، مگر ایک لمبی مدت تک صرف اس لیے چھوٹ دیتا ہے کہ مثلاً بیس لاکھ کی جگہ بائیس لاکھ وصول کر سکے۔ اس لیے بینکوں کا قرض بہر حال وجوبِ زکاۃ سے مانع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بادی النظر میں یہاں ایک اور فرق سامنے آتا ہے وہ یہ کہ قرض دین قوی ہے اور مہر دین ضعیف جیسا کہ عامۂ کتبِ فقہ میں اس کی صراحت ہے، لیکن یہ فرق یہاں مفید نہیں اس لیے کہ دین کے قوی یا ضعیف ہونے کا اثر "قرض خواہ" پر وجوبِ زکاۃ کے سلسلے میں پڑتا ہے۔ اور مدیون یا مقروض کو تو بہر حال اسے زکاۃ کے حساب سے وضع کر لینے کی اجازت ہے۔

سوال:—آخر میں ایک سوال یہ پیش ہوا کہ مدیون پر جو دین ہے وہ تو اپنے مال سے وضع کر کے بقیہ کی زکاۃ دے گا مگر اس پر بینک کی طرف سے جو زائد مال دینا ظلماً لازم ہو رہا ہے اس کو اپنے مال سے وضع کرے گا یا وضع نہ کر کے اس کی بھی زکاۃ دے گا؟

جواب:—اس کے جواب میں یہ بتایا گیا کہ زائد مال جو ظلماً دینا لازم ہو رہا ہے وہ مانع زکاۃ نہیں، مستقرض اس کی زکاۃ ادا کرے۔ ہندیہ کتاب الزکاۃ میں ہے:

"لو كان الدين خراج أرض يمنع وجوب الزكاة بقدره. وهذا إذا كان خراجا يوخذ بحق وكان تمام الحول بعد إدراك الغلّة، وأما إذا كان قبل إدراكها فلا. وما يؤخَذُ بغير حق لا يمنع وجوب الزكاة ما لم يوخذ منه قبل الحول." (۲)

ایک سوال یہ تھا کہ ایسے تاجر جن کے ذمہ بینکوں وغیرہ کا قرض بھی ہوتا ہے وہ زکاۃ کیسے نکالیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص مالِ تجارت کی قیمت، بینک بیلنس، اپنے گھر اور جیب وغیرہ میں موجود روپے اور

---

(۱) فتح القدير، ج:۲ ص:۱۷۳، كتاب الزكاة، بركات رضا، پوربندر
(۲) فتاویٰ هنديه، كتاب الزكاة، ج:۱، ص:۱۷۳، کوئٹہ، پاکستان

دوسروں کے ذمہ اس کا جو قرض یا دین ہو وہ سب جوڑ لے پھر اس میں سے اپنے ذمہ کا قرض و دین وضع کر کے باقی مالِ نصاب کا ڈھائی فی صد زکاۃ میں ادا کرے، اور حساب میں بزنس میں لگائے ہوئے روپے نہ جوڑے بلکہ بزنس کا جو مال ہے اس کی واجبی قیمت جوڑے۔ واضح رہے کہ نرخ بازار کے اعتبار سے کسی چیز کی جو مالیت بنتی ہو وہی "قیمت" ہے۔ اسی کا اعتبار ہوگا۔ بائع اور خریدار کے درمیان باہمی رضامندی سے کسی چیز کا جو دام طے ہو وہ "ثمن" ہے۔ یہاں اس کا اعتبار نہیں۔ باہمی رضامندی سے کسی چیز کا دام بازار بھاؤ سے کم بھی طے ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔

ماخذ:- فتاویٰ رضویہ، تبیین الحقائق، تاتارخانیہ، محیط امام سرخسی، ہندیہ، ردالمحتار۔

جہاں واجبی شے کی جگہ کوئی اور چیز زکاۃ میں دی جائے تو صرف بلحاظِ قیمت جانبین ہی دی جا سکتی ہے۔

في التبيين: لو أدّىٰ من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالإجماع اھ.[1]

"اگر سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلے سونا دینا چاہیں تو نرخ کی ضرورت ہوگی۔ نرخ نہ بنوانے کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ وقتِ ادا کا۔ اگر ادا سالِ تمام کے پہلے یا بعد ہو، جس وقت یہ مالکِ نصاب ہوا تھا، وہ ماہِ عربی و تاریخ و وقت جب عود کریں گے اس پر زکاۃ کا سال تمام ہوگا۔ اُس وقت کا نرخ لیا جائے گا۔"[2]

☆☆☆☆

(۱) تبیین الحقائق، کتاب الزکاۃ، باب زکاۃ المال، ص:۷٤، ج:۲، برکات رضا، پور بندر

(۲) فتاویٰ رضویہ، کتاب الزکوٰۃ، رسالہ تجلی المشکوٰۃ لا نارۃ اسئلۃ الزکوٰۃ، ج:٤،ص:٤١٠، سنی دار الاشاعت، مبارک پور

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

☆-سوال نامہ

☆-خلاصۂ مقالات

☆-فیصلے

سوال نامہ

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

آج مسلم ممالک میں دنیا کے مختلف ممالک سے گوشت درآمد کیا جاتا ہے اور اسے گویا وہی حیثیت دی جاتی ہے جو غلے اور سبزی وغیرہ کو ساری دنیا میں دی جاتی ہے حالاں کہ غلے، سبزی وغیرہ اپنی اصل کے لحاظ سے حلال ہیں جب کہ گوشت میں اصل حرمت ہے، اس کے باعث بہت سے لوگ جو خوف خدا رکھتے اور حلال و حرام میں اختلاط سے بچنا چاہتے ہیں ان کے لیے بہت سے مسلم ممالک میں گوشت کا مسئلہ بڑے اہم مسائل سے ہو گیا ہے کیوں کہ مستقل بچ نہیں سکتے اور کھا بھی نہیں سکتے، اس لیے اس امر کی تحقیق کی ضرورت پیش آئی کہ مختلف ممالک سے جو گوشت مسلم ممالک کو یا ایک ہی ملک میں ایک شہر سے دوسرے شہر کو برآمد کیے جاتے ہیں کیا وہ سبھی حرام ہیں یا کچھ شرعی نقطۂ نظر سے حلال بھی ہیں۔ بہر صورت امت کی رہنمائی ضروری ہے لہٰذا فقہ اسلامی کے ذخائر کو سامنے رکھ کر علمائے کرام یہ انکشاف فرمائیں کہ:

(۱) مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد برآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہے یا نہیں؟

(۲) جن حکومتوں میں مسلمان بھی شریک ہیں اگر وہاں کا گوشت مسلم حکمراں کے ذریعہ برآمد ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

(۳) ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جانے والا گوشت شریعت کی نگاہ میں کیسا ہے؟

☆☆☆

خلاصۂ مقالات بعنوان

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

تلخیص نگار: مولانا محمد ناظم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ کی مجلس شرعی کے سولہویں فقہی سیمینار کے سات منتخب موضوعات میں سے ایک اہم موضوع ”درآمد برآمد ہونے والے گوشت کا حکم“ تھا۔ اس علمی موضوع پر ملک کے طول و عرض سے جن مقالہ نگار معزز علمائے کرام نے مقالات لکھے اور اپنے گراں قدر مقالات اور بیش قیمت آرا سے مجلس کا علمی و فقہی تعاون فرمایا، ان کی تعداد ۲۹/ اور تمام مقالات کے صفحات کی مجموعی تعداد ۱۰۲/ ہے۔ تحریر فرمودہ مقالات کے مطالعہ سے مختلف رائیں سامنے آئیں۔ اس موضوع سے متعلق تین اہم سوالات تھے:

(۱) مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو درآمد برآمد کیا جانے والا گوشت حلال ہے یا نہیں؟

(۲) جن حکومتوں میں مسلمان بھی شریک ہیں، اگر وہاں کا گوشت مسلم حکمراں کے ذریعہ برآمد ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟

(۳) ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کیا جانے والا گوشت شریعت کی نگاہ میں کیسا ہے؟

مذکورہ بالا سوالات میں سے **پہلے سوال** کے جواب میں ایک رائے یہ سامنے آئی کہ گوشت کو حلال مانا جائے۔ یہ رائے مولانا رضاء الحق مصباحی جامع اشرف کچھوچھہ کی ہے۔ وہ اس کی دلیل کے تحت لکھتے ہیں:

”مسلم ممالک سے برآمد درآمد ہونے والے گوشت کو حلال مانا جائے۔ مسلم ممالک سے گوشت آنا ہی اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے جب تک کہ اس کے خلاف دلیل تحریم موجود نہ ہو اور تحریم کے لیے محض یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کا اہل نہ ہو یا شرعی طور پر ذبح نہ کیا ہو۔ دلیل تحریم کے لیے کافی نہیں، کیوں کہ اس طرح کا احتمال تو اسلامی ملکوں یا شہروں یا مسلمانوں کے ذریعہ بازار میں فروخت ہونے والے گوشت میں بھی موجود ہے، حالاں کہ وہ حرام نہیں۔“

دوسرے اور تیسرے سوال کے جواب سے بھی یہی رائے ظاہر ہے۔

مولانا ابرار احمد اعظمی ندائے حق، جلال پور نے کچھ قید و شرط کے ساتھ حلال ہونے کی رائے ظاہر کی ہے، جیسا کہ لکھتے ہیں:

"ایک اسلامی ملک سے دوسرے اسلامی ملک میں بر آمد کیے جانے والے گوشت کو حلال ہونا چاہیے کہ گوشت کی خرید وفرخت مسلم حکمراں کے ذریعہ وجود میں آتی ہے اور حُسن ظن کے پیش نظر ایک مسلمان کے حق میں یہی ظاہر ہے کہ وہ شرعی طور پر ذبح شدہ حلال جانوروں کی خرید وفروخت کرتا ہے۔ رہا ایک ملک سے دوسرے ملک گوشت منتقل کرنا تو اس کا تعلق معاملات سے ہے جس میں کافر و مشرک پر بھی اعتماد جائز ہے۔ البتہ دور دراز اسلامی ملک و شہر سے بر آمد گوشت میں فاسق و فاجر عملہ کے ذریعہ نقل و برد کے سبب اشتباہ موجود ہے، اس لیے رفع اشتباہ کے لیے تحری کا حکم ہونا چاہیے۔ بعد تحری دل پر جمے کہ یہ مسلمان ہی کا ذبیحہ ہے تو کھالے ورنہ احتراز کرے۔"

مولانا محمد نصر اللہ رضوی و مولانا محمد انور نظامی کی رائے یہ ہے کہ اگر چہ لانے، لے جانے والے کفار ملازم ہوں، اگر ان کے صدق پر دل جمے تو حلال ہے کہ یہ دیانات ضمنیہ سے ہے تبیین الحقائق میں ہے:

"ولا يقبل فى الديانات لعدم الحاجة إلا إذا كان قبوله فى المعاملات يتضمن قبوله فى الديانات فحينئذ تدخل فى ضمن المعاملات فيقبل قوله فيها ضرورة و كم من شيئ يصح ضمنا ولا يصح قصدا."(۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"اگر قرائن سے اسے اس کافر کے قول میں شک نہ پیدا ہو، ظن غالب اس کے صدق ہی کا ہو تو مسلمان کے لیے اس ذبیحہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں کہ ہدیہ لانا از قبیل معاملات ہے اور معاملات میں کافر کی بات مقبول اور جب یہ مان لیا گیا کہ یہ ذبیحہ فلاں مسلمان کا بھیجا ہوا ہے تو اس کے ضمن میں حلت بھی مسلم ہوگئی، اگر چہ ابتداءً حلت، حرمت، طہارت، نجاست وغیرہا امور خالصہ دینیہ میں کافر کا قول مقبول نہیں۔ ہاں اگر بہ نظر قرائن اس کی بات میں شک پڑے، کچھ فریب معلوم دے تو ہرگز نہ کھائے کہ ذبیحہ کی حلت مشکوک و موہوم بات سے ثابت نہ ہوگی: فان الحيوان ما كان حيا كان حراما و إنما يحل بذبح مشروع فلا يثبت الطارى بالشك." (۲)

مولانا قاضی فضل احمد، بنارس نے یہ رائے ظاہر کی:

"مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو در آمد کیا جانے والا گوشت اس وقت تک حلال تصور کیا جائے گا جب تک کوئی یہ نہ بتائے کہ مشرک و مجوسی کی دکان سے خرید ا گیا ہے، یا مشرک و مجوسی کا ذبیحہ ہے، یا جب تک بر آمد کرنے والوں کا فسق و فجور اور حلال و حرام میں عدم امتیاز معروف و مشہور نہ ہوجائے۔ رد المحتار میں ہے:

"بخلاف الذابح فى بلاد الإسلام فإن الظاهر أنه يحل ذبيحته و أنه سمى و احتمال عدم ذالك

---

(۱) تبيين الحقائق، ج:۷، ص:۲۷

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۱، ۳۵۲، کتاب الذبائح، رضا اکیڈمی.

موجود فی اللحم الذی یباع فی السوق و ھو احتمال غیر معتبر فی التحریم قطعا.“ (۱)

نیز اسی رد المحتار میں ہے:

”و فی التتار خانیة قبیل الاضحیة عن جامع الجوامع لأبی یوسف: من اشتری لحما فعلم أنه مجوسی و أراد الرد فقال ذبحه مسلم یکرہ أکله اھ

و مفادہ مجرد کون البائع مجوسیًا یثبت الحرمة فانه یعد إخباره بالحل بقوله ”ذبحه مسلم“ کرہ أکله فکیف بدونه تأمل.“(۲)

دوسرے اور تیسرے سوال کے جواب میں یہ ہے کہ اگر ذبح و نقل و حمل میں مسلمانوں کا عمل دخل ہے تو کھانا جائز ورنہ احتراز لازم ہے کہ بہر حال شبہہ ہے۔

مولانا نظام الدین قادری دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی کی رائے یہ ہے:

”مسلم ممالک سے مسلم ممالک کو بر آمد کیا جانے والا گوشت اگر وقت ذبح سے وقت فروخت تک کے مراحل مسلمانوں کے ذریعہ انجام پاتے ہوں تو یہ گوشت خریدنا اور کھانا جائز ہوگا........ اور اگر جہاز وغیرہ کسی مرحلہ میں وہ گوشت کسی کی نگرانی میں نہ رہ گیا ہو، البتہ کوئی شخص بازار میں اس کو کسی مسلم کی دُکان سے خریدے لیکن خریدار کو یہ معلوم نہ ہو کہ ایک مسلم ملک سے دوسرے ملک تک پہنچنے تک کوئی وقت ایسا گزرا ہے جس میں یہ گوشت صرف کسی غیر مسلم کی دیکھ ریکھ میں رہا ہے، جب بھی اس گوشت کا کھانا حلال ہونا چاہیے کیوں کہ بائع جب مسلم ہے تو اس کا مسلم ہونا اس ظن غالب کا باعث ہوگا کہ یہ کسی حلال جانور کا شرعی طریقہ پر ذبح کیا ہوا گوشت ہے۔

لیکن اگر یہ معلوم ہو گیا.......... تو اس کا کھانا اور خریدنا حرام ہوگا۔“

مفتی بدر عالم مصباحی استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور کی رائے یہ ہے:

”در آمد بر آمد کیا جانے والا گوشت حلال ہونا چاہیے بشرطے کہ ذبح میں مشینوں کا استعمال نہ ہو۔“

کتب حدیث و فقہ کی روشن تصریح ذکر کرنے کے بعد حلت کی دو وجہیں ذکر کر کے لکھتے ہیں:

”وجہ حرمت اصلاً مسلمان کی نگاہ سے غائب ہونا نہیں ہے بلکہ اس باب میں اصل ہے شبہۂ حرمت........ تو جہاں شبہۂ حرمت کا کوئی قاطع اور نافی ہو وہاں مسلم کی نگاہ سے غائب ہونے کے باوجود فقہاے اسلام نے حلت کا قول کیا۔ کافر ملازم اور اجیر کے بدست گوشت لانے پہنچانے پر حرمت نہیں حالاں کہ یہاں بھی مسلم کی نگاہوں سے اوجھل ہونا پایا گیا۔

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

”من أرسل أجیرا له مجوسیا أو خادما فاشتری لحما فقال اشتریته من یھودی أو نصرانی أو

---

(۱) رد المحتار، ج:۱۰، ص:٦٦، کتاب الصید، دار الکتب العلمیة، بیروت

(۲) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٧، کتاب الحضر والإباحة، دار الکتب العلمیه، بیروت

مسلم وسعه أكله."(۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"بکرا وقت ذبح سے مسلمان کے ہاتھ میں پہنچنے تک مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہوا اور اگر اسے دے دیا اور کوئی مسلمان دیکھتا نہ رہا، اس نے گوشت بنایا اور مسلمانوں کو دیا تو اب اس کا کھانا سرے سے حلال ہی نہ رہا۔ فإن الكافر لا يقبل قوله في الديانات... ہاں اگر اس کو اجیر کیا تو جواز رہے گا، لأن الكافر يقبل قوله في المعاملات." (۲)

اسی میں ہے:

"بخلاف اس کے کہ مسلمان اپنے کسی نوکر یا مزدور مشرک کو گوشت لینے بھیجے اور وہ خرید کر لائے اور کہے کہ میں نے مسلمان سے خریدا ہے، اس کا کھانا جائز ہوگا جب کہ قلب میں اس کا صدق جمتا ہو کہ اب یہ اصالۃً در بارۂ معاملات قول کافر کا قبول ہے اگرچہ حکم دیانت کو متضمن ہو جائے گا۔" (۳)

مزید لکھتے ہیں:

"ذبح شرعی معلوم و متحقق ہو پھر کسی اجیر نوکر ملازم خاص، خادم خاص کے بدست مسلمان تک پہنچے تو اسے حلال مانا جائے گا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب ذابح نامعلوم ہو لیکن محل و مقام ایسا ہے کہ مسلمان ہی ذابح ہوتے ہوں .... یہی حکم دوسرے اور تیسرے سوال کا بھی ہے کہ ذبح شرعی معلوم و متحقق ہو پھر مسلم حکمراں کے ذریعہ برآمد کیا جائے تو یہ گوشت حلال و طیب مانا جائے گا، اگرچہ بیچ میں پہنچانے والے مسلمان یا کافر و مشرک ہوں لیکن انھیں اسی کام کے لیے اجیر رکھا ہو۔"

مولانا قاضی فضل رسول، برگدہی کی رائے یہ ہے کہ: درآمد برآمد کرنے والے مسلم ہوں تو مطلقاً حلال ہے، غیر مسلم ہوں تو بربنائے تحری صدق حلال ورنہ حرام ہے۔ مولانا احمد رضا مصباحی دار العلوم تنویر الاسلام، امرڈوبھا کی بھی یہی رائے ہے۔ مزید وہ لکھتے ہیں کہ:

"ایک مسلمان تاجر سے خریدا ہوا گوشت شرعاً حلال ہے، البتہ اگر خریدار کو یہ معلوم ہو کہ وہ غیر مسلموں یا حد کفر تک پہنچے بدمذہبوں سے درآمد گوشت خریدتا ہے تو ممنوع ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ کسی بدمذہب یا غیر مسلم کے قبضہ و تصرف میں رہ چکا ہے تو حرام ہے۔"

مولانا محمد عالم گیر رضوی مصباحی کی رائے یہ ہے کہ: مشینی ذبیحہ کا گوشت ہے تو حرام و مردار ہے، ورنہ سات شرطوں کے تحقق کے وقت حلال ہے۔

مولانا شمشاد احمد مصباحی استاذ جامعہ امجدیہ، گھوسی کی رائے یہ ہے کہ: یہ گوشت متعدّد وجوہ سے مشتبہ ہے، اس لیے اس کا

---

(۱) فتاویٰ عالمگیری، ج:۵، ص:۳۰۸، كتاب الكراهية، الباب الأول في العمل، بخبر الواحد

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۶۳، ۳٦٤، كتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۳) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۱، كتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، مُمبئی

کھانا حرام ہے کہ یقین ہی نہیں کہ مسلم یا کتابی کا ذبیحہ ہے اور اگر یقین بھی ہو تو وقت ذبح سے مسلم ملک آنے تک عموماً نظر مسلم سے اوجھل رہتا ہے ہاں اگر مسلم یا اس کے کافر و مشرک معتمد ملازم کے زیر نگرانی مستقل رہے تو حلال ہے، مگر ایسا ہوتا نہیں۔

• مولانا عبد الغفار اعظمی • مولانا کمال الدین احمد رضوی، باندہ • مولانا محمد مسیح احمد مصباحی، بلرام پور • مفتی محمد حبیب اللہ خاں نعیمی مصباحی • مولانا شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ، لکھنؤ • مولانا عبد السلام رضوی مصباحی، تلشی پور • مولانا معین الدین مصباحی، دار العلوم بہار شاہ فیض آباد • مفتی شیر محمد خاں رضوی جودھ پور • مولانا محمد شبیر عالم مصباحی جام نگر، گجرات • مولانا ساجد علی مصباحی • مولانا نور احمد مصباحی • مولانا محمد ہارون مصباحی • مولانا نثار احمد مصباحی • مولانا محمد آزاد مصباحی • مولانا محمد جابر خاں مصباحی جامعہ اشرفیہ مبارک پور • مولانا محمد شبیر احمد مصباحی، برگدہی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف —— ان حضرات کی بھی یہی راے ہے۔ ان میں سے بعض حضرات نے جواز کی صورتیں بھی تحریر کی ہیں اور گوشت کے احوال کا تفصیلی جائزہ پیش کیا ہے اور شبہۂ حرمت کے سبب حرمت کو ترجیح دی ہے اور حلت کے لیے سات شرطوں کا تحقق لازم قرار دیا ہے جو عام حالات میں مفقود ہے۔ ان حضرات نے فقہاے کرام کی متعدّد عبارتوں کے ساتھ فتاویٰ رضویہ کی اس عبارت سے بھی استدلال کیا ہے:

”ہاں جب تک وہ گوشت ذابح مسلم خواہ اور کسی مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو تو اس کو اور نیز دوسرے کو اس مسلمان کی خبر پر کہ یہ وہی گوشت ہے جو مسلمان نے ذبح کیا، خریدنا اور کھانا سب جائز ہے کہ اب خبر مسلم ہے نہ کافر، مگر وہ مخبر ثقہ نہ ہو تو قلب پر اس کا صدق جمنا شرط ہو کما فی التنویر : شرط العدالة فی الدیانات و یتحری فی الفاسق و المستور۔“ (۱)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ان بلاد میں کہ مومن اور کافر، مشرک، ملحد، مرتد، زندیق ہر قسم کے لوگ رہتے ہیں، ایسا نا معلوم الحال ذبیحہ حلال نہ سمجھا جائے گا۔“(۲)

مولانا ساجد علی مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے فتاویٰ رضویہ کی گزشتہ عبارت کی روشنی میں تحریر کیا ہے کہ:

”اگر سنی صحیح العقیدہ مسلمانوں کی جماعت اپنی نگرانی میں گوشت درآمد برآمد کرے، اگرچہ بعض مقامات پر بعض معتمد غیر مسلموں کو اجیر رکھ کر نقل و حمل میں ان سے تعاون لے تو وہ گوشت خریدنا اور کھانا جائز ہوگا۔“

مولانا کمال الدین احمد رضوی، باندہ، تحریر فرماتے ہیں:

”جس کمپنی کے معتمد ہونے کے بارے میں اس ملک کے مقتدر و معتمد علماے کرام جس کے ذبیحہ کے متعلق تصدیق صادر فرمادیں کہ یہ معتمد کمپنی ہے اور فروخت کرنے والے اور لانے والے بھی مسلم ہوں تو اس گوشت کو کھانے میں کوئی حرج نہیں۔“

مولانا شیر محمد خاں مصباحی، دار العلوم وارثیہ گوشت کی حلت کی شرطیں اور اس کے احوال کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۱، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، مُمبئی
(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳۵۵، کتاب الذبائح، مطبوعہ رضا اکیڈمی، مُمبئی

”در آمد بر آمد گوشت میں ہندو ملازمین کی اکثریت ہوتی ہے اور ذبح کے لیے کوئی مولوی صاحب آتے ہیں مگر عقیدے کا کوئی پتہ نہیں بہر حال در آمد بر آمد گوشت میں شبہات قائم ہیں اس لیے جب تک حلت کی ساری شرطیں متحقق نہ ہوں عدم جواز ہی کا حکم ہونا چاہیے۔“

مولانا نور احمد مصباحی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور نے حرمت کے دلائل ذکر کر کے لکھا:

”احتیاط اسی میں ہے کہ جب پورے طور سے دل جم جائے کہ مسلمان ہی کا ذبیحہ ہے، نیز یہ بھی معلوم ہو کہ مسلمان ہی کے ذریعہ یا کم از کم مسلمانوں کی نگرانی میں گوشت منتقل ہوا ہے .... تو اب گوشت حلال ہوگا، اس کا خریدنا اور کھانا دونوں جائز ہوگا۔“

حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ رضوی صدر شعبۂ افتا و ناظم مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور فرماتے ہیں:

[ا] ایک مسلم ملک سے دوسرے مسلم ملک کو جو گوشت ارسال کیا جاتا ہے، اگر ذبح شرعی کے وقت سے مسلم ملک میں پہنچنے تک برابر مسلمانوں کے زیر نگرانی رہتا ہے یا قابلِ اعتماد غیر مسلم ملازم بھی ساتھ ہے جو مسلمان کے کہیں جانے کی صورت میں نگرانی کرتا ہے اور یہ ملازمین اس میں کوئی بے اعتنائی نہیں برتتے تو وہ گوشت حلال ہے، ورنہ حرام۔

[۲] مسلم حکمراں کو بھی درج بالا شرط کی پابندی لازمی ہے، التزام شرط کے ساتھ حلال ہے ورنہ حرام۔

[۳] یہ بھی درج بالا شرط کے ساتھ حلال اور اس کے فقدان کی صورت میں حرام ہے۔ اس صورت میں شرط کی پابندی عموماً ملحوظ ہوتی ہے، جب کہ پہلی اور دوسری صورتوں میں بالالتزام اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ عام طور سے مسلم حکمراں اور ملازمین اس شرط سے واقف بھی نہیں ہوتے، ان کے نزدیک اتنا کافی ہے کہ گوشت پر حلال کی مہر لگی ہوئی ہے، اس لیے زیادہ تر حالات میں یہ گوشت شبہۂ حرمت سے پاک نہیں جس کا حکم عدم جواز ہے۔

اور بہر حال یہ حکم اس حلال جانور کا ہے جسے شرعی طور پر کسی مسلمان نے ذبح کیا ہو، اور اگر اسے غیر شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو، جیسے مشین کے ذبائح تو وہ یوں ہی حرام ہیں، شرط ارسال کی پابندی سے کیا حلال ہوں گے۔“

آپ مختلف شہادتیں ذکر فرما کر تحریر فرماتے ہیں:

”یہ انکشافات واضح طور پر شہادت دے رہے ہیں کہ: ماکول اللحم جانور بھی اصالۃً حرام ہی ہوتے ہیں اور ”ذبح شرعی“ کی وجہ سے حلال قرار پاتے ہیں، لہٰذا جب تک ان کے ذبح شرعی کا یقین نہ ہوگا حرام مانے جائیں گے۔

اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کافر و مشرک کے ذریعہ جو گوشت حاصل ہوتا ہے اس کے ذبح شرعی کا یقین نہیں، بلکہ شک ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے خود ہی ذبح کر کے یا گلا دبا کر یہ گوشت فراہم کیا ہو اور باب حرمت میں شبہہ بھی مثل یقین ہوا کرتا ہے، اس لیے یہ گوشت حرام ہونا چاہیے اور باجماع ائمۂ اربعہ حرام ہونا چاہیے۔ یہاں تک کہ اگر وہ غیر مسلم یہ کہتا ہے کہ: یہ گوشت مسلمان کے ذبح کیے ہوئے جانور کا ہے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ حلت و حرمت کا تعلق باب دیانات سے ہے

اور باب دیانات میں کافر کی خبر بالاجماع نامقبول ہے، چناں چہ در مختار میں ہے:

خبر الكافر مقبول بالإجماع فی المعاملات لا فی الديانات.

رد المحتار میں ہے:

"فی التتار خانية قبيل الاضحية عن جمع الجوامع لأبی يوسف : من اشترى لحما فعلم أنه مجوسی و أراد الرد فقال : "ذبحه مسلم" يكره أكله اھ.

و مفاده: أن مجرد كون البائع مجوسيا يثبت الحرمة فإنه بعد إخباره بالحل بقوله: "ذبحه مسلم" كره أكله فكيف بدونه."(۱)

اسی لیے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے اپنے ایک فتویٰ میں یہ صراحت فرمائی:

" حکم شرعی یہ ہے کہ مشرک یعنی کافر غیر کتابی سے گوشت خریدنا جائز نہیں، اور اس کا کھانا حرام ہے، اگر چہ وہ زبان سے سو بار کہے کہ یہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا ہے، اس لیے کہ امر ونہی میں کافر کا قول اصلاً مقبول نہیں۔

ہاں اگر وقت ذبح سے وقت خریداری تک وہ گوشت مسلمان کی نگرانی میں رہے بیچ میں کسی وقت مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو اور اطمینان کافی حاصل ہو کہ یہ مسلمان کا ذبیحہ ہے تو اس کا خریدنا جائز اور کھانا حلال ہوگا۔(۲)

یہ فتویٰ ہے فقہ حنفی کے ایک عبقری فقیہ کا جو "اجتہاد فی المسائل" کے منصب پر فائز تھے، لیکن جن اصولوں کی بنیاد پر انھوں نے یہ فتویٰ صادر کیا وہ اجماعی ہیں یعنی ❶ ماکول اللحم جانور کا اصالۃً حرام ہونا، ❷ ذبح شرعی کے ذریعہ حلال ہونا، ❸ ذبح شرعی میں شک کی بنا پر حرمت کا باقی رہنا، ❹ باب دیانات میں کافر کی خبر کا نامقبول ہونا۔ اس لیے یہی فیصلہ باقی تینوں مذاہب فقہ کا بھی ہونا چاہیے۔"

اس کے بعد آپ نے یہ تحریر فرمایا کہ: گوشت مسلمان کی نظر سے اوجھل نہ ہونا شرط حلت ہے، فقیہ النفس امام قاضی خاں کی روشن تصریح ذکر کر کے صاحب ہدایہ کی علت تحریر فرمائی:

"لما روى عن النبی عليه السلام أنه كره أكل الصيد إذا غاب عن الرامی و قال: لعل هُوَ أُمّ الأرض قتلته ولأن احتمال الموت بسبب أخر قائم فما ينبغی أن يحل أكله لأن الموهوم فی هذا كالمتحقق لما روينا."(۳) (٤/ ٤٩٤، كتاب الصيد)

اس کے بعد آپ فرماتے ہیں:

"تیر لگنے سے شکار کا بھاگنا پھر نگاہوں سے اوجھل ہو جانا، ایک ناگزیر امر ہے، پھر بھی یہ شکار کی حرمت کا باعث

---

(۱) رد المحتار، ج:۹، ص:٤٩٧، كتاب الحظر والاباحة، دار الكتب العلمية، بيروت

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۳٤۹، كتاب الذبائح، مطبوعه رضا اکیڈمی، مُمبئی

(۳) هدايه، ج:٤، ص:٤٩٤، كتاب الصيد، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك فور

صرف ایک شک اور وہم کی وجہ سے ہو گیا، حالاں کہ یہ مسئلہ ذبح اضطراری کا ہے جس میں شریعت نے بہت کچھ چھوٹ دے رکھی ہے تو ذبح اختیاری میں یہ حکم بدرجۂ اولیٰ نافذ ہوگا کہ وہاں گوشت کا مسلمان کی حفاظت میں رہنا، یا اس کی نگاہوں سے اوجھل نہ ہونا ناگزیر امر نہیں بلکہ آسان ہے۔

اس لیے یہاں اگر وہ گوشت غیر مسلم کے ذریعہ نگاہوں سے اوجھل ہوگا تو ضرور اس کے ذبح شرعی میں وہم و شک کو راہ ملے گی اور اس بنا پر وہ حرام قرار پائے گا۔"

اس کے بعد آپ نے درج ذیل حلال ذرائع تحریر فرمائے:

❶ گوشت مسلمان اسے خود مذبح سے لائے، ❷ کسی مسلمان کے ذریعہ منگوائے، ❸ اپنے قابل اعتماد غیر مسلم ملازم سے منگوائے، ❹ کسی بھی غیر مسلم سے مسلمان کی نگرانی میں منگوائے۔"

پھر فرماتے ہیں:

"ان ذرائع کا فائدہ وہاں حاصل ہو سکتا ہے جہاں جانور شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہو اور مشینی ذبیحہ تو غیر شرعی ذبیحہ ہے ،اس لیے یہ گوشت مسلم لائے یا غیر مسلم بہر حال حرام ہی رہے گا۔"

اس کے بعد آپ نے تحریر فرمایا:

" ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل کرنے کے لیے شریعت طاہرہ نے جس شدت اہتمام کو لازم گردانا ہے، اس کا لحاظ پورے طور پر نہیں ہو پاتا اس لیے سپلائی ہونے والے گوشت میں حرمت کا پہلو ہی غالب ہے، جب کہ اس کے حلال ہونے کے لیے قطعی طور پر شبہۂ حرمت سے پاک ہونا ضروری ہے۔"

اس کے بعد آپ نے جواز کی صورت تحریر فرمائی:

"مسلم یا سیکولر ملک سے مسلم حکمراں اپنے ملازمین کے ذریعے گوشت بھیجے کہ وہی جہاز تک لے جائیں اور لوڈ کریں، پھر مسلم ملک میں حکمراں ملازمین اسے وصول کر کے مسلم گوشت فروشوں کو سپلائی کریں تو گوشت حلال ہے، اگرچہ ملازمین میں مسلم، غیر مسلم سبھی ہوں کہ یہ ملازمین نقل و حمل کے سوا کوئی اور تصرف نہیں کرتے اور مسلم حکمراں اور ملازمین پر اس قدر اطمینان قلب ہے کہ وہ کوئی حرام گوشت شامل نہیں کریں گے "مسلم حکمراں" سے مراد "سلطان اسلام" یا "وزیر اعظم" نہیں ہے بلکہ وہ صاحبِ اختیار شخص ہے جس کے ماتحت براہ راست گوشت کا یہ کاروبار ہو۔

در مختار میں ہے:

"و يقبل قول كافر قال: اشتريت اللحم من كتابي فيحل. أو قال: اشتريته من مجوسي. فيحرم اهـ.

ردالمحتار میں "اشتريته من مجوسي" کے تحت ہے:

"ظاهره أن الحرمة تثبت بمجرد ذالك و إن لم يقل : ذبيحة مجوسي. و عبارة الجامع الصغير: و إن كان غير ذالك لم يسعه أن يأكل منه. قال في الهداية معناه إذا قال : كان ذبيحة غير

الکتابی و المسلم.“اھ (۱)

اس کے بعد آپ نے جواز کی صورت اس جزئیہ سے واضح فرمائی:

”یہاں جامع صغیر اور ہدایہ کے جزئیہ پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ کافر جس گوشت کے بارے میں کہتا ہے کہ: وہ مجوسی کے یہاں سے لایا ہے“ وہ صرف اس کے یہ کہہ دینے سے حرام نہ ہوگا جب تک کہ وہ یہ بھی نہ کہے کہ ذبیحہ غیر مسلم و غیر کتابی کا ہے۔“

اور مسلم ممالک سے جو گوشت مسلم و غیر مسلم ملازمین کے ذریعہ بھیجے جاتے ہیں ان کے متعلق وہ کبھی نہیں کہتے کہ یہ غیر مسلم و غیر کتابی کا ذبیحہ ہے، بلکہ ان سے پوچھیے تو یہی بتائیں گے کہ مسلم کا ذبیحہ ہے جو مسلم قصاب سے خریدا گیا ہے۔

جو لوگ مسلم ممالک میں رہتے ہیں وہ یہ معلوم کر کے کہ گوشت مسلم یا سیکولر ملک سے مسلم فرماں روا کے زیر انتظام ملک سے در آمد کیا جاتا ہے اسے خرید سکتا ہے اور کھا سکتا ہے اور اس کے یہاں دوسرے لوگ بھی کھا سکتے ہیں۔ حجاج و معتمرین، سیاح اور تجار بھی ایسے گوشت کھا سکتے ہیں اور اس کے سوا دوسرے گوشت سے مکمل احتراز لازم ہے۔

☆☆☆☆

(۱) رد المحتار،ج:۹، ص: ٤٩٨، اوائل کتاب الحظر والاباحة، دار الکتب العلمیة، بیروت

درآمد، برآمد گوشت کا حکم

ایک شہر سے دوسرے شہر یا ایک ملک سے دوسرے ملک لائے جانے والے گوشت سے متعلق مذاکرات ہوئے اور درج ذیل امور طے ہوئے:

(۱) جو گوشت غیر مسلم ملکوں یا غیر مسلم کمپنیوں کے ذریعہ درآمد ہو وہ حلال نہیں، اس لیے کہ ان ملکوں میں زیادہ تر یہ کام عیسائیوں کے ہاتھوں میں ہے اور ان کی اکثریت اپنے کتابی مذہب سے مرتد ہو چکی ہے اور اس لیے بھی کہ ان ملکوں میں مشینوں سے ذبح کا رواج ہے۔

(۲) جس گوشت کے بارے میں معلوم ہو کہ مشین سے ذبح کیے ہوئے جانور کا ہے وہ حلال نہیں خواہ وہ مسلم ملک اور مسلم کمپنی ہی کے ذریعہ درآمد ہوا ہو۔

(۳) جو گوشت مسلم ملک سے مسلم ملک میں آئے اور یہ معلوم ہو کہ مشین کا ذبح کیا ہوا نہیں بلکہ مسلمان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا ہے، وہ حلال ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

❋ ولو أن رجلا أراد أن يشتري لحما فقال له رجل عدل: لا تشترِ فإنه ذبيحة مجوسي، و قال له القصاب: إنه ذبيحة مسلم والقصاب عدل ، قال الفقيه أبو جعفر – رحمه الله تعالىٰ– : إن السّامع يتحرّىٰ، فإن لم يقع تحرّ يهِ علىٰ شيء يسقط الخبران ، فتبقى الإباحة الأصلية .اھ[1]

❋عالم گیری میں ہے:

رجل دخل على قوم من المسلمين ياكلون طعاما و يشربون شرابا فدعوه إليه فقال رجل

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں علی هامش الهندية، ص:٤١٦،ج:٣

مسلم ثقة قد عرفه: "هذا اللحمُ ذبيحة المجوسي و هٰذا الشراب قد خالطه الخمر" و قال الذين دعوه الى ذٰلك: "ليس الأمر كما قال، بل هو حلال" فإنه ينظر في حالهم فإن كانوا عدولا ثقات لم يلتفت إلى قول ذٰلك الرجل الواحد و إن كانوا متهمين أخذ بقوله ولم يسعه أن يقرب شيئًا من الطعام والشراب... فإن كان في القوم رجلان ثقتان أخذ بقولهما، و إن كان فيهم واحدٌ ثقة عمل فيه بأكبر رأيه، فإن لم يكن له راى و استوى الحالان عنده فلا باس باكل ذلك و شربه اھ(۱)

(۴) امریکہ کے متعلق معلوم ہوا کہ وہاں بعض شہروں میں یہودیوں کے مذابح ہیں، جو بالعموم اپنے طور پر اپنے کتابی مذہب کے پابند ہوتے ہیں، ان کے ذبیحہ کی حلت قرآن میں مصرح ہے۔ مزید برآں وہ یہ اہتمام بھی کرتے ہیں کہ اپنے یہاں مسلم ذابح رکھتے ہیں اور ان کے ہاتھ کا ذبح کیا ہوا جانور ہی مسلم دُکان داروں کو اپنے ملازمین سے سپلائی کرتے ہیں، پھر ان مسلم دُکان داروں سے عام مسلمان گوشت خریدتے ہیں۔ یہ جائز و حلال ہے۔ لیکن اگر وہ ایک ہی گاڑی میں حلال اور حرام جانور الگ الگ کر کے مسلم اور غیر مسلم کے یہاں بھیجتے ہیں تو مسلمانوں کو یہ چاہیے کہ وہ گوشت پہلے تین بار دھولیں، پھر پکائیں۔ اور مناسب یہ ہے کہ مسلم حضرات یہ کاروبار اپنے مسلمان بھائیوں کی بھلائی کے لیے خود اپنے ہاتھ میں لیں اور شریعت کی پوری پابندی کے ساتھ ذبح و ترسیل اور فروخت کا کام انجام دیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

---

(۱) عالمگیری، ص:۳۰۹، ج:۵، ملتقطاً

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

☆- سوال نامہ

☆- خلاصۂ مقالات

☆- فیصلے

سوال نامہ

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

ترتیب: مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظمِ مجلسِ شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

حجاج و معتمرین کی بڑھتی ہوئی تعداد اور مسعیٰ کی تنگی کے پیش نظر حکومتِ سعودیہ نے مسعیٰ میں جانب مشرق [مولد النبی ﷺ کی طرف] دوگنی توسیع کر دی ہے، مشاہدے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ توسیع صفا و مروہ کے حدود سے باہر ہوئی ہے لیکن حکومت کے آثار و شعائر کو ختم یا کم کر دینے کے نظریے کے پیش نظر اس پر جزم نہیں کیا جا سکتا۔ ”سعی بین الصفا والمروہ“ چوں کہ واجب ہے، اس لیے سال گذشتہ جب سے توسیع کا یہ عمل شروع ہوا تبھی سے حجاج و معتمرین کے لیے یہ خلجان کا باعث بنا ہوا ہے اور ان کی زبان پر علمائے کرام کی خدمت میں بس ایک سوال ہے کہ:

(۱) نئے مسعیٰ میں سعی جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس لیے ضرورت ہے کہ صفا و مروہ کی وسعتوں کی تحقیق کر کے اس کا حکم واضح کر دیا جائے۔

خلاصۂ مقالات بعنوان

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

تلخیص نگار: مولانا نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے ارباب حل وعقد نے سولھویں فقہی سیمینار کے لیے جن سات موضوعات کا انتخاب کیا ان میں ایک اہم موضوع ہے: "جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم"۔ اس موضوع پر ملک کے مختلف خطوں سے اکیس مقالات مجلس کو موصول ہوئے، جن کے صفحات کی مجموعی تعداد اٹھانوے (۹۸) ہے، ان میں کچھ نہایت مختصر، کچھ متوسط اور کچھ بہت مفصل اور تحقیقی ہیں۔

در اصل واقعہ یہ ہے کہ حج وعمرہ کرنے والوں کی روز بروز بڑھتی ہوئی تعداد اور مسعیٰ (مقام سعی) کی تنگی کے پیشِ نظر موجودہ حکومت سعودیہ نے مسعیٰ میں پورب کی طرف (جدھر مولد النبی ﷺ واقع ہے) قدیم مسعیٰ کے برابر ایک نیا مسعیٰ بنا دیا۔ دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ صفا و مروہ کی حدوں سے باہر ہے۔ حج میں صفا و مروہ کے درمیان سعی مذہب حنفی میں واجب اور مذہب شافعی و مالکی میں فرض (رکن) ہے، اور امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ اس لیے سال گزشتہ جب سے توسیع کا یہ عمل شروع ہوا، تبھی سے علمائے کرام، مفتیانِ عظام اور دیگر باشعور فرزندانِ اسلام کے لیے یہ خلجان کا باعث بنا ہوا ہے کہ حکومت سعودیہ کے ذریعہ تعمیر کیے گئے اس جدید مسعیٰ میں سعی جائز ہے یا نہیں؟ اور اس میں سعی کرنے سے مناسک حج وعمرہ کی کامل ادائگی ہوتی ہے یا نہیں؟

اس موضوع کی گہرائی میں جائیے تو یہ اپنے دامن میں تین سوالات چھپائے ہوئے نظر آتا ہے:

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کتنا ہے؟

(۲) جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا ان سے باہر؟ —— اور بہر صورت اس میں سعی کرنے سے سعیِ مامور بہ سے سبک دوشی ہو جائے گی یا نہیں؟

(۳) اگر نہیں تو موجودہ صورت حال میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل اور راہِ نجات کیا ہے؟

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کیا ہے؟

مقالہ نگار حضرات میں سے بارہ حضرات نے صفا و مروہ اور ان کے درمیان کی مسافت (لمبائی اور چوڑائی) بیان کی ہے۔

• قاضی فضل رسول مصباحی، مہراج گنج • مولانا شبیر احمد مصباحی، مہراج گنج • مولانا محمد انور نظامی، کٹگھرہ، ہزاری باغ

• مفتی محمد حبیب اللہ مصباحی بچپڑوا، بلرام پور • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی، بریلی شریف • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف • قاضی فضل احمد مصباحی، بنارس • مولانا محمد نصر اللہ رضوی مصباحی، محمد آباد گوہنہ، مئو • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی، جامعہ اشرفیہ • مولانا ابرار احمد اعظمی، جلال پور، امبیڈکر نگر • مفتی محمد نظام الدین رضوی، جامعہ اشرفیہ۔

مولانا محمد ناصر حسین مصباحی نے اپنے مقالے میں اس موضوع پر بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے، انھوں نے اصحابِ لغت اور مورخین کے بتیس نصوص پیش کیے ہیں، ان میں صفا و مروہ کے متعلق سات طرح کی تعبیرات ملتی ہیں، جن کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:

① صفا و مروہ "جبل" (پہاڑ) ہیں۔ (سولہ حضرات کی صراحت)۔
② صفا و مروہ "جُبَیل" یا "جبل صغیر" (پہاڑی) ہیں۔ (چار کتابوں کی صراحت)۔
③ صفا و مروہ "حجر" (پتھر) ہیں۔ (تین حضرات کا بیان)۔
④ صفا و مروہ "حجر عظیم" (بڑا پتھر) یا "صفح" (کشادہ پتھر) ہیں۔ (دو حضرات کا بیان)۔
⑤ یہ "مکان مرتفع" (بلند جگہ) ہیں۔ (تین اہلِ علم کا بیان)۔
⑥ یہ "جبل ابو قبیس" اور "جبل قُعَیقِعان" کی "أنف" ہیں۔ (تین علما کی صراحت)۔
⑦ یہ "أكَمَة" ہیں۔ (یاقوت حموی کا بیان بہ روایت سلیمان بن عبد اللہ مکی محدث)۔

ظاہر ہے کہ یہ ساری تعبیریں مبہم ہیں جن سے کسی خاص لمبائی اور چوڑائی کا پتہ نہیں چلتا، اس لیے ان پر استدلال کی عمارت نہیں کھڑی کی جا سکتی، اور ان سے مسعیٰ کا طول و عرض ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لیے مستند اہل علم اور ارباب تاریخ کے حوالے سے اس کی صحیح پیمائش در کار ہے۔ اس نقطۂ نظر سے جب مقالات پر نظر ڈالی گئی تو یہ محسوس ہوا کہ بیش تر مقالہ نگاروں نے شیخ ابو الولید ازرقی (متوفی ۲۲۳ھ، وقیل: ۲۵۰ھ) اور شیخ محمد بن اسحاق مکی فاکہی (متوفی ۲۷۲ھ) کی وہ پیمائش نقل کی ہے جس کو علامہ قطب الدین محمد بن احمد نہر والی حنفی (متوفی ۹۹۰ھ) نے اپنی کتاب "الإعلام بأعلام بيت الله الحرام" میں اور ان کے حوالے سے علامہ شامی نے "منحة الخالق حاشيه البحر الرائق" میں نقل کیا ہے۔ ان کے علاوہ کچھ اور علماے کرام اور مورخین کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں۔ کچھ عبارتیں درج ذیل ہیں۔

❖ ذرعُ ما بين العَلَمِ الذي على باب المسجد إلى العلم الذي بحذائه على باب دار العباس بن عبد المطلب و بينهما عرض المسعى خمسة و ثلاثون ذراعًا و نصف. (۱)

❖ و ذرع ما بين العلم الذي على باب المسجد إلى العلم الذي بحذائه على باب العباس بن عبد المطلب رضي الله تعالى عنه و بينهما عرضُ المسعى خمسة و ثلاثون ذراعًا و اثنتا عشرة إصبعًا. (۲)

(۱) أخبار مكة للأزرقي، ج ۲، ص ۱۱۹
(۲) أخبار مكة للفاكهي، ج ۲، ص ۲۴۳

❖ إنّ عَرض المسعى كان خمسة و ثلاثين ذراعًا.(۱)

ان کے علاوہ بحر الرائق شرح کنز الدقائق (ج ٦، ص: ۴۵۸)، حاشیہ قلیوبی و عمیرہ (ج:٦، ص:۸۰)، حواشی الشروانی (ج:۴، ص:۹۸)، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج (ج:۱۵، ص:۱۷۲)، حاشية الجمل (ج:۴، ص:۱۷۱)، حاشية البجيرمی علی الخطیب (ج:۹، ص:۲۰۸) میں مسعیٰ کی چوڑائی ۳۵ ذراع بتائی گئی ہے۔

جب کہ علامہ حربی نے مسعیٰ کی چوڑائی ۳۲ ذراع اور علامہ باسلامہ نے ۳۶ ½ ذراع لکھی ہے، ان کی عبارتیں درج ذیل ہیں۔

❖ و ذرعُ المسعى من المسجد الحرام إلى دار العباس اثنان و ثلاثون ذراعًا . (۲)

❖ ذرعُ ما بين العَلَم الذي على باب المسجد إلى العلم الذي بحذائه على دار العباس بن عبد المطلب و بينهما عرضُ المسعى ستة و ثلاثون ذراعًا و نصف. (۳)

اور علامہ تقی الدین فاسی مالکی نے اپنی کتاب "شفاء الغرام باخبار البلد الحرام" میں علامہ ازرقی کے حوالے سے مسعیٰ کی چوڑائی ۳۵ ½ ذراع نقل کرنے کے بعد اپنی پیمائش کے مطابق اس کی چوڑائی ذراعِ حدید سے ۲۷ ¾ گز اور ذراع ید سے ۳۱ ۵/۷ گز لکھی۔ ان کی عبارت درج ذیل ہے:

"وقد حررنا مقدار ما بين هذه الاعلام طولاً و عرضاً و ذلك أنّ مِنَ العَلَمِ الذي في حدّ باب المسجد الحرام المعروف بباب العباس عند المدرسة الأفضلية إلى العَلَم الذي يُقابِلُه في الدار المعروفة بدار العباس ثمانيةً و عشرين ذراعاً إلّا ربعَ ذراع بذراع الحديد، يكون ذلك بذراع اليد إحدى و ثلاثين ذراعاً و خمسة أسباع ذراع. و ذلك ينقصُ عما ذكره الأزرقي في مقدار هذين العَلَمَينِ و من العَلَم الذي في المنارة المعروفة بمنارة "عليّ" إلى الميل المقابل له في الدار المعروفة بدار سلمة أربعةٌ و ثلاثون ذراعا و نصفُ ذراع و قيراطان بذراع الحديد، يكون ذلك بذراع اليد سبعةً و ثلاثين ذراعاً و نصف ذراع و سُدُسَ سُبُعِ ذراع."(۴)

اس موقع پر مولانا نصر اللہ رضوی اور مولانا ناصر حسین مصباحی نے جدید نظام پیمائش کے اعتبار سے بھی اس کا جائزہ لیا ہے۔ مولانا نصر اللہ رضوی صاحب لکھتے ہیں:

"ذراع دو قسم کا ہے، ذراع کرباس اور ذراع ہاشمی۔ اور ذراع کرباس 18 انچ = 46.2 سینٹی میٹر بتایا گیا ہے، جب کہ

---

(۱) الإعلام بأعلام بيت الله الحرام للعلامة قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي الحنفي، ص ۱۰۷
(۲) المناسك و طُرُق الحج، ص:٤٦٥، و فی النسخة الأخرى، ص:٥٠٢
(۳) عمارة المسجد الحرام ص ۲۹۹
(۴) شفاء الغرام، ص:٣٢٥.

ذراع ہاشمی 61.6 سینٹی میٹر کا............اس حساب سے عرض مسعیٰ 16.40 = 35.5 × 46.2 تقریباً ساڑھے سولہ میٹر ہوا۔ البتہ ذراع ہاشمی سے 21.86 = 35.5 × 61.6 یعنی تقریباً بائیس میٹر چوڑا ہے۔ اور سعودی تعمیر میں قدیم مسعیٰ تقریباً 20 میٹر ہے۔"

مولانا ناصر حسین مصباحی صاحب نے "معجم لغة الفقهاء" اور "المعجم الوسيط" کے حوالے سے جدید نظام پیمائش کے اعتبار سے مسعیٰ کی چوڑائی بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کی ہے اور آخر میں لکھا ہے:

"ایک ذراع کی لمبائی 46.2 سینٹی میٹر ہوئی، اس کو مسعیٰ کے عرض یعنی 35½ میں ضرب دینے سے 1640 سینٹی میٹر ہوتا ہے، یعنی موجودہ رائج نظام میٹر کے حساب سے مسعیٰ کا عرض تقریباً ساڑھے سولہ 16½ میٹر ہوگا۔

اور اگر ذراع سے مراد ذراع ہاشمی ہو تو مسعیٰ کا عرض "معجم لغة الفقهاء" کے اعتبار سے 2179.7 سینٹی میٹر یعنی تقریباً 22 میٹر ہوتا ہے۔ اور "المعجم الوسيط" کے اعتبار سے 2272 سینٹی میٹر یعنی ساڑھے بائیس میٹر ہوتا ہے۔ بہر صورت مؤرخین اور فقہا کی عبارات واقوال کے پیش نظر مسعیٰ کا عرض ساڑھے سولہ میٹر سے ساڑھے بائیس یا تئیس میٹر تک ہو سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں۔"

مختلف مورخین اور علما کی پیمائشوں میں اختلاف کی وجہ

کچھ مقالہ نگاروں نے مختلف علما و مورخین کی پیمائشوں میں اختلاف ذکر کرنے کے بعد ان کے درمیان تطبیق کی صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی صاحب نے مورخین و علما کے اقوال میں اختلاف کے لیے چار توجیہات پیش کی ہیں، لیکن میں اختصار کے پیشِ نظر یہاں صرف حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی مد ظلہ کی توجیہ پیش کرتا ہوں۔ آپ فرماتے ہیں:

"ان اقوال میں تطبیق یہ ہے کہ لوگوں کے مکانات کچھ مسعیٰ کے عرض کے حدود میں بھی آگئے اس لیے اس کا عرض سمٹ کر کم ہو گیا، پھر جب وہ گھر کچھ ہٹے تو کشادگی آئی اور جب زیادہ ہٹے تو زیادہ کشادگی آگئی۔ چوں کہ مسعیٰ کے کناروں پر کوئی روک نہیں لگائی گئی تھی، اس لیے بھول چوک کا امکان ضرور تھا۔"

② جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا باہر؟ اور اس میں سعی کا حکم کیا ہے؟

اس بات پر تمام مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ سعی صفا و مروہ کے درمیان ہی واجب ہے، لیکن ان کے درمیان اختلاف اس سلسلے میں پایا جاتا ہے کہ جدید مسعیٰ، صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہے یا باہر۔ مقالات کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ مقالہ نگار حضرات چار خانوں میں بٹے ہوئے ہیں:

① یہ مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود ہی میں معلوم ہوتا ہے۔ ② یہ، صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے خارج اور علاحدہ ہے ③ اگر یہ صفا و مروہ کی حدود میں ہو تو اس میں سعی جائز ہے ورنہ ناجائز۔ ④ اگر جدید مسعیٰ، قدیم مسعیٰ سے مماس اور متصل ہو

تو اس میں سعی ہو سکتی ہے، اگرچہ یہ خلافِ سنت ہوگی۔

پہلی راے : جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود میں ہی معلوم ہوتا ہے۔ یہ راے درج ذیل علماے کرام کی ہے:

• مفتی شیر محمد خاں رضوی، جودھ پور، راجستھان • مولانا مسیح احمد قادری مصباحی، بلرام پور • مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، گھوسی، مئو • مولانا محمد معین الدین مصباحی، فیض آباد • مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی، بچھڑوا • مفتی محمد ابرار احمد امجدی، اوجھاگنج، بستی • مولانا محمد انور نظامی مصباحی، کٹگھرہ، ہزاری باغ • مولانا رضاء الحق اشرفی مصباحی، کچھوچھہ شریف۔

مولانا محمد معین الدین مصباحی لکھتے ہیں:

"مندرجہ بالا اقتباس سے جزم تو نہیں، لیکن اس بات کا ظن ضرور حاصل ہوتا ہے کہ صفا و مروہ کی پہاڑی بہت کشادہ اور وسیع و عریض تھی کہ صفا و مروہ کی بہت سی سیڑھیاں بھر گئیں اور یہ جاری ہے اور مروہ کے اوپر اہل مکہ کے مکانات آباد تھے اور جب یہ اتنی وسیع و عریض تھیں تو جدید مسعیٰ کے حدودِ صفا و مروہ میں ہونے کا ظن غالب ہے اور ظن سے بہت سے احکام ثابت ہوتے ہیں، کما لا یخفی، اس لیے جدید مسعیٰ میں سعی، "سعی بین الصفا والمروہ "ہی ہوگی۔"

مفتی آل مصطفیٰ مصباحی لکھتے ہیں:

"اگر (جدید مسعیٰ کی توسیع) حدودِ صفا و مروہ کے اندر ہوئی ہے تو (اس پر سعی، وجوبِ سعی کی ادائیگی کے لیے) کافی ہوگی۔ قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ توسیع صفا و مروہ کے اندر ہوئی ہے۔"

مولانا محمد مسیح احمد قادری مصباحی لکھتے ہیں:

"صفا و مروہ کافی وسیع و عریض پہاڑ تھے، کیوں کہ فی زماننا "جبل بوقبیس" اور صفا کے درمیان کافی فاصلہ ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکومت سعودیہ نے دیگر آثار و شعائر کی طرح ان دونوں پہاڑوں کو بھی کافی کم کر دیا ہے، لہٰذا مسعیٰ کی موجودہ توسیع کے بعد اس میں سعی جائز و درست ہے۔"

مفتی محمد حبیب اللہ خاں مصباحی تحریر فرماتے ہیں:

"اور قیاس بھی یہ چاہتا ہے کہ جدید مسعیٰ میں سعی جائز ہو، اس لیے کہ صفا و مروہ دونوں کے بارے میں علما نے تحریر فرمایا ہے کہ یہ دونوں مکہ کے پہاڑ ہیں اور ظاہر ہے کہ پہاڑ کا اطلاق کسی چھوٹے ٹیلہ پر نہیں ہوتا ہے، جس کی لمبائی چوڑائی، اونچائی مختصر ہو، بلکہ اس پر ہوتا ہے جو لمبا، چوڑا، اونچا ہو اور اس کی جڑ وسیع و عریض و عمیق ہو۔ حکومت سعودیہ کی توڑ پھوڑ اور خرد برد کی وجہ سے اب اگرچہ بہ ظاہر ایسا لگتا ہے کہ مختصر سا ہے، لیکن اگر اس کی جڑ کھود کر دیکھی جائے تو اتنا نہ ہوگا جو بظاہر نظر آتا ہے، بلکہ اس سے کہیں زیادہ کشادہ ہوگا۔ مرورِ زمانہ کی وجہ سے صفا و مروہ کا کچھ حصہ زمین میں چھپ گیا ہے اور اوپر کا حصہ توڑ دیا گیا ہے، صرف نشانی کے لیے تھوڑا سا باقی رکھا ہے، لیکن نیچے کا حصہ ابھی جوں کا توں ہے، اس میں کوئی بجا و بے جا تصرف نہیں کیا گیا ہے، اس لیے جدید مسعیٰ میں جو ابھی فی الحال اضافہ کیا گیا ہے صفا و مروہ کے مابین ہونے کی وجہ سے سعی جائز ہونا چاہیے۔"

اسی سے ملتی جلتی بات مولانا انور نظامی نے بھی لکھی ہے۔

مفتی ابرار احمد امجدی، رحلة ابن بطوطه، رد المحتار اور تهذيب الاسماء واللغات کی عبارتیں پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اس تفصیل سے یہ واضح اشارہ ملتا ہے کہ حضرت امام نووی کے عہد میں صفا و مروہ کی وسعت ۱۲۵ فُٹ سے زیادہ تھی اور موجودہ مسعیٰ کی وسعت تقریباً ۲۰ر میٹر یعنی ۶۲ر فُٹ ہے، اور جدید مسعیٰ بھی تقریباً اتنا ہی ہے، اس لیے وہ بھی صفا و مروہ کی مُحاذات میں ہے اور جدید مسعیٰ میں سعی "سعی بین الصفاوالمروہ" ہی ہے.... اس لیے یہ جائز و درست ہے۔"

مولانا رضاء الحق مصباحی مختلف کتابوں سے صفا و مروہ کی لمبائی، چوڑائی، اونچائی نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اس سے اس بات کا ظن غالب حاصل ہوتا ہے کہ جانب مشرق توسیع شدہ نیا میدانِ سعی، حدودِ صفا و مروہ کے اندر ہے، لہٰذا اس میں سعی جائز ہے۔"

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر یہ مسعیٰ صفا و مروہ کی حدود میں ہو تو اس میں سعی جائز ہے ورنہ ناجائز۔ یہ رائے قاضی فضل احمد مصباحی، مولانا محمد سلیمان مصباحی، مولانا شبیر احمد مصباحی کی ہے۔

قاضی فضل احمد مصباحی لکھتے ہیں:

"سوال نامے میں جس توسیع کا ذکر ہے وہ مسعیٰ میں جانبِ مشرق ہے، اس سے ظاہر یہی ہے کہ یہ توسیع جانب عرض میں ہوئی ہے، لہٰذا اگر یہ توسیع ۳۵ر گز کے اندر ہے تو سعی جائز و درست ہے اور اگر ۳۵ر گز سے زائد ہے تو زائد حصے میں سعی کرنے کی صورت میں واجب ذمے سے ساقط نہ ہوگا۔"

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر جدید مسعیٰ حدودِ صفا و مروہ سے باہر ہونے کے باوجود اس سے مماس، متّصل اور ملصق ہو تو اس میں سعیِ واجب کی ادائگی ہو جائے گی، مگر یہ ادائگی خلافِ سنت اور مکروہ ہوگی۔ یہ رائے مولانا محمد عالم گیر مصباحی (جودھ پور) کی ہے۔ بالکل اسی سے ملتی جلتی بات مفتی عبدالسلام رضوی نے بھی کہی ہے۔

چوتھی رائے: یہ ہے کہ جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے بالکل خارج اور علاحدہ ہے، اس لیے اس میں "سعی بین الصفاوالمروہ" نہیں ہے، اور وہ جائز نہیں۔ یہ رائے درج ذیل اہلِ علم کی ہے:

• مفتی محمد نظام الدین رضوی، ناظم مجلس شرعی • مولانا محمد نصر اللہ رضوی • مولانا محمد عارف اللہ مصباحی • مولانا محمد رفیق عالم رضوی مصباحی • مولانا ابرار احمد اعظمی • مولانا محمد ناصر حسین مصباحی • قاضی فضل رسول مصباحی۔

مولانا نصر اللہ رضوی صاحب رقم طراز ہیں:

"ان ساری تفصیلات سے ظاہر یہ ہوا کہ مسعیٰ کی چوڑائی میں اضافے کی جتنی گنجائش تھی، اس سے کچھ بڑھ کر مسعیٰ کی چوڑائی میں اضافہ کیا جا چکا ہے۔ اب مزید گنجائش باقی نہیں رہی۔ تو اَب مولد النبی شریف کی سمت میں اضافہ کرتے ہوئے مزید ۲۰ر میٹر چوڑے مسعیٰ کی تعمیر حدودِ صفا اور حدودِ مروہ سے باہر ہے۔ نقشے بھی دیکھے گئے، ان سے بھی یہی پتہ چلتا ہے اور یہ احتمال کہ ان دونوں پر پہاڑ کا اطلاق ہوتا ہے تو ان کی جڑیں بھی کافی وسیع ہوں گی۔ یہ صرف احتمال ہے، جس کو مدار بناکر کوئی قطعی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔"

مولانا محمد عارف اللہ مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

”اِس مقالے کی تیاری کے دوران سعودی عرب کے ایک عالم شیخ علوی بن عبدالقادر سقاف کا ایک مضمون ”حكم السعي في المسعى الجديد“ دیکھنے کو ملا جس سے معلوم ہوا کہ سعودی عرب کے سب سے بڑے سرکاری مذہبی ادارے ”مجلس كبار علماء“ اور دوسرے بڑے بڑے علما مثلاً شیخ صالح اللحیدان، شیخ عبد الرحمٰن البراك، شیخ صالح الفوزان اور شیخ عبد المحسن العبّاد وغیرہم بھی جدید مسعیٰ کو عرض میں صفا و مروہ کی حدود سے نہ صرف خارج مانتے ہیں بلکہ ان لوگوں نے شرعی، تاریخی اور لغوی اَدِلّہ سے مُوَیَّد اپنے فتاویٰ، بیانات اور بحثوں کے ذریعہ ثابت کیا کہ جدید مسعیٰ صفا و مروہ کی حد سے باہر ہے، اور اس میں جوازِ سعی کے قائل علما کے شبہات کا انھوں نے رد بھی کیا۔“

مولانا محمد ناصر حسین مصباحی نے اپنے مقالے کی ”پانچویں بحث: مسعیٰ عہد نبوی سے ۱۴۲۹ھ تک“ میں مختلف علما و مورخین کے حوالوں سے ۱۴۲۹ھ تک مسعیٰ کی مختلف توسیعات کو بیان کیا ہے۔ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں:

”تاریخ سے ثابت ہو گیا کہ مسعیٰ میں جو بھی توسیع ہوئی ہے، وہ مسعیٰ کی حد کے اندر ہی ہوئی ہے، ایسا نہیں ہے کہ غیر مسعیٰ کو مسعیٰ میں داخل کر دیا گیا ہو۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مسعیٰ میں گھر اور دکانوں کے سبب تنگی ہو گئی تھی، لہٰذا مختلف زمانوں میں اس کی توسیع ہوتی رہی، یہاں تک کہ مسعیٰ کو اس کے اصل عرض تک وسیع کر دیا گیا۔ لہٰذا اب اس میں کسی طرح کی توسیع کی گنجائش نہیں ہے۔ اور جب کسی بھی توسیع کی گنجائش باقی نہ رہی، تو حالیہ توسیع جو حکومت سعودیہ نے ۱۴۲۹ھ میں کی، جس کی وجہ سے اصل مسعیٰ جس کا عرض بیس میٹر تھا اور توسیع کے بعد چالیس میٹر ہو گیا ہے، یہ توسیع جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس میں سعی کرنا درست ہے۔“

اس کے بعد مزید لکھتے ہیں:

”مسعیٰ شعائر اسلام میں سے ہے، اور تمام شعائر توقیفی ہیں، ان میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں۔ نیز مسعیٰ پوری امتِ مسلمہ میں ہر دور میں مشہور و معروف رہا ہے، اور اسی اصل مسعیٰ میں سعی ضروری ہے مسعیٰ میں اس طرح توسیع کرنا کہ غیر مسعیٰ کو مسعیٰ بنا دیا جائے جائز نہیں ہے۔ اس پر متعدّد جزئیات شاہد ہیں:

[۱] علامہ باجی نے منتقٰی شرح موطا میں فرمایا:

”والسعيُ بين العَلَمَين هو الذي يقتضيه الحديثُ المذكور، وقد أَعْلَمَتِ الخَلَفُ ذينك الموضعين حتى صار إجماعًا.“ (۱)

[۲] ملا علی قاری نے مرقاۃ المفاتیح میں فرمایا:

”والمسعى هو المكان المعروف اليوم، لإجماع السلَف والخَلَف عليه كابراً عن كابر.“ (۲)

[۳] ابو علی جوینی نے فرمایا:

---

(۱) منتقى شرح موطا، ج:۲ ص:۳۰۵

(۲) مرقاة المفاتيح لملا علی قاری، ج:۵، ص:۴۷۵

"و مکان السعي معروف لا یتعدی. (۱)

۴ علامہ فاسی نے فرمایا:

"و ما عن أحد منهم (أي أهل العلم) إنكارٌ لذلك (أي السعي في محل السعي المعروف) ولا أنه سعی في غير المسعی اليوم. .. فيكون إجراءُ السعي بمحل السعي مُجمعًا عليه عند من وقع التغيير في زمنهم و عند من بعدهم، والله تعالى أعلم." (۲)

۵ محمد طاہر کردی نے کہا:

"و موضع السعي هو هو، لم يتغير ولم يتبدّل ولم ينقص ولم يزد." (۳)

۶ علامہ قطب الدین حنفی تحریر فرماتے ہیں:

"السعيُ بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية التي أو جبها اللهُ تعالى علينا، ولا يجوز العدولُ عنه، ولا تُؤدَّى هذه العبادةُ إلّا في ذلك المكان المخصوص الذي سعى رسولُ الله ﷺ فيه." (۴)

۷ منحۃ الخالق میں ہے:

"أنّ السعي بين الصفا والمروة من الأمور التعبدّية في ذلك المكان المعروف." (۵)

۸ نہایۃ المحتاج میں ہے:

"وهو المسعى المعروف الآن .... فقد أجمع العلماء وغيرهم من زمن الأزرقي إلى الآن على ذلك." (۶)

اس مقام پر مولانا ابرار احمد اعظمی صاحب نے "جدید مسعیٰ میں غور وخوض کا ایک اور پہلو" کے عنوان سے ایک اہم بات پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صفا سے مروہ تک مسعیٰ دو حصوں میں منقسم ہے: مسعیٰ موضع المشي (چلنے کی جگہ) مسعیٰ موضع الهَرْوَلَه۔ (دوڑنے کی جگہ) کو صفا سے میل اول تک "موضع المشی" ہے، میل اول سے میل ثانی تک بطن وادی "موضع الهروله" ہے پھر میل ثانی سے مروہ تک "موضع المشی" ہے۔ موضع الهروله کا طولِ مسافت علامہ ازرقی اور علامہ فاسی کے بیان کے مطابق ۱۲۱ر گز ہے اور فقہاو مورخین کی صراحت کے مطابق بطن وادی اور موضع الهروله کا عرض ۳۵ر گز ہے۔ اب اگر بالفرض کوہ صفا و مروہ کی قدیم وسعت کا تخمینہ لگاتے ہوئے جدید مسعیٰ کا مابین الصفا والمروہ ہونا ثابت ہو جائے

---

(۱) نهاية المطلب، ج:٤، ص: ٣٠٤

(۲) شفاء الغرام، ج:١، ص: ٥٢١

(۳) التاريخ القويم، ج:٥، ص: ٣٦٣

(۴) الإعلام ص١٠٣/ تحصيل المرام، ج:١، ص: ٣٤٢

(۵) منحة الخالق البحر الرائق، ج:٢، ص:٥٨٦، كتاب الحج، باب الإحرام، دار الكتب العلمية، بيروت

(۶) نهاية المحتاج، ج:٣، ص:٣٩١

پھر بھی مسعیٰ کے جزو اہم "بطن الوادی" اور "موضع الھرولہ" کو جدید مسعیٰ کی طرف منتقل کرنا غیر متصور و ناممکن ہے۔ لا محالہ جدید مسعیٰ قدیم مسعیٰ کے اہم جز "بطن الوادی" سے خالی ہوگا لہٰذا جدید مسعیٰ میں سعی مامور بہ کی ادائگی کی بالکل گنجائش نہیں ہے۔ اسی لیے جب علامہ برجندی نے بطن وادی سے انحراف کی صورت میں بزعم خود سعی مشروع کا تصور پیش کیا اور کہا کہ "ما بین الصفا والمروہ" کہیں بھی سعی کی جا سکتی ہے تو اس پر حضرت ملا علی قاری نے تعاقب کرتے ہوئے اپنی کتاب "المسلك المتقسط" میں ص:۸۷ پر فرمایا کہ یہ علامہ برجندی کا عجیب قول ہے۔

ناظم مجلس شرعی حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی صاحب نے اس سلسلے میں بہت محققانہ گفتگو فرمائی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق میں ہے:

"(مهمة) ذكر الشيخ عبد الرحمٰن المرشدي في شرحه على الكنز أنّ مسافة ما بين الصفا والمروة سبع مائة وخمسون ذراعاً فعليه فعدة السعى خمسة آلاف و مائتان و خمسون ذراعاً اھ و فى الشمني سبع مائة و ستة ستّتون ذراعاً و اما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفى فى تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهى أنه خمسة و ثلاثون ذراعاً، ثم قال: وههنا إشكال عظيم ما رأيت أحدا تَعَرَّضَ له و هو أنَّ السعيَ بين الصفا والمروة من الأمور التعبدية فى ذلك المكان المخصوص، و على ما ذكر الثقات أدْخِلَ ذلك المسعى في الحرم الشريف و حُوِّلَ ذلك المسعى إلى دار ابن عباد كما تقدم والمكان الذى يُسْعىٰ فيه الاٰن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذى سعى فيه رسولُ الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أو غيره فكيف يصح السعى فيه و قد حُوِّلَ عن محله؟ و لعل الجواب أنَّ المسعىٰ كان عريضا و بُنِيَتْ تلك الدُّوْرُ بعد ذالك فى عرض المسعىٰ القديم فهدمها المهديُّ و أدخل بعضها فى المسجد الحرام و ترك البعض و لم يُحَوِّل تحويلا كليا و إلا لأنكره علماء الدين من الأئمة المجتهدين اھ ملخصاً من المدنى." (۱)

اس عبارت سے کئی ایک اہم فائدے حاصل ہوئے:

(الف) مسعیٰ کا عرض ۳۵؍ ذراع ہے۔

(ب) اس مکان مخصوص میں سعی امور تعبدیہ میں سے ہے۔ اس مکانِ مخصوص میں لفظ "اُس" کا اشارہ "عرض مسعیٰ" کی طرف ہے اور "مکان مخصوص" سے مراد وہی مکان معروف ہے، اور "امور تعبدیہ" کے لفظ سے عیاں ہے کہ اُس مکان مخصوص میں سعی کا عبادت ہونا شارع علیہ السلام کے فرمان و عمل سے ثابت ہوا، اس میں عقل کو کچھ بھی پر مارنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(ج) خلیفہ مہدی کے زمانے میں مسعیٰ کی توسیع ہوئی، مگر اس میں تحویل کلی نہ ہوئی کہ سعی کے مکان معروف سے ہٹا

---

(۱) منحة الخالق على البحر الرائق، ج:۲، ص:۵۸۵. ۵۸۶، باب الاحرام من كتاب الحج، دار الكتب العلمية، بيروت بيروت

کر کسی نئی جگہ کو مسعیٰ بنا دیا گیا ہو، بلکہ یہ صرف تحویل جزئی ہوئی کہ قدیم مسعیٰ کے حدود سے لوگوں کے مکانات ہٹا کر وہاں تک مسعیٰ بڑھا دیا گیا۔

(د) اگر یہ توسیع خارج مقام پر ہوئی ہوتی تو اس وقت کے علماے دین وائمۂ مجتہدین نے اس پر انکار فرمایا ہوتا کہ اس وقت علما بلا خوف نہی عن المنکر فرماتے تھے۔

(ہ) شیخ مدنی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ بات جزم کے ساتھ نہیں فرمائی، بلکہ فرمایا کہ ''شاید قدیم مسعیٰ توسیع کی حد تک کشادہ تھا جو لوگوں کے مکانات کی وجہ سے سمٹ گیا تھا'' مگر حق یہ ہے کہ یہ بات شک و شبہہ سے بالاتر ہے۔ مہدی کے زمانے میں وہ توسیع قدیم مسعیٰ کے حدود میں ہوئی تھی، جو مسعی الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ توسیع دار ابن عباد تک ہوئی اور وہ خیر القرون میں مسعیٰ کی آخری حد تھا، جیسا کہ بخاری شریف میں ہے:

وقال ابن عمر: السعي من دار بنی عبّاد إلى زقاق بني أبي حسين. اھ (۱)

قَسطَلانی میں ہے:

قال سفيان فيما رواه الفاكهي: هو بين العلمين. اھ (۲)

ٹھیک یہی تحدید علامہ تقی الدین فاسی مکی مالکی نے بھی کی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے شفاء الغرام باخبار البلد الحرام للفاسي، ج:١، ص: ٣٢٤-٣٢٥، اس کی کچھ عبارت اسی تلخیص کے ص:۳ پر گزر چکی ہے) علامہ ابو الولید احمد بن محمد الازرقی (متوفی ۲۲۲ھ/ ۸۳۷ء) اپنی مشہور زمانہ کتاب ''اخبار مكة المشرفة'' میں رقم طراز ہیں: ذرع ما بين الصفا والمروه الخ. (یہ عبارت اِسی تلخیص کے ص:۲ پر گزر چکی ہے۔)

ان تاریخی حقائق سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ مسعیٰ کی توسیع پہلے بھی ہوئی ہے، مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ وہ توسیع مسعیٰ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حدود میں تھی، اس سے کبھی انحراف نہ ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ جو علما بلا تامل امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرماتے تھے خاموش رہے۔

ہاں مسعیٰ کے عرض میں کمی بیشی ہوتی رہی ہے، مگر خیر القرون کے حدود سے کبھی تجاوز نہ ہوا۔ اس لیے ہر عہد اور ہر قرن میں مسعیٰ مکانِ معروف و مخصوص ہی رہا جس میں سلفاً خلفاً برابر سعی ہوتی رہی، اس لیے اسی مسعیٰ میں سعی واجب ہے جو مسعیٰ الرسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اور آج کے جدید مسعیٰ میں سعی ناجائز و عبث کام ہے کہ یہ خالص ''مسعیٰ الوهابية النجدية'' ہے... جب اس بات پر سلف و خلف کا اجماع ہے کہ مسعیٰ مکان معروف و مخصوص ہے اور اس سے انحراف جائز نہیں ورنہ خرقِ اجماع لازم آئے گا تو اس سے لازمی طور پر دو امور میں سے ایک ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ یا تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ جبل صفا و مروہ کے عرض کی وسعت وہی ہے جو مکان معروف کی ہے، یا یہ اجماع ''بَیْنِیَّتْ'' کے عموم کا مُخَصِّص ہے، تو اس

---

(۱) صحيح البخاری، ج:۱، ص:۲۲۳، كتاب المناسك، باب ما جاء فی السعی بين الصفا والمروة، مجلس البركات، مبارك فور

(۲) حاشية صحيح البخاري، ج:۱، ص:۲۲۳

طور پر بھی سعی صرف قدیم مسعیٰ میں ہی جائز ہے۔ بلکہ حق یہ ہے کہ جبل صفا و مروہ کے عرض کی وسعت مسعیٰ کے عرض سے زیادہ نہیں ہے، جیسا کہ امام ابوزکریا محی الدین نووی شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے درج ذیل انکشاف سے عیاں ہے، آپ رقم طراز ہیں:

الصفا : هو مبدأ السعي، و هو مكان مرتفع عند باب المسجد الحرام و هو أنف من جبل أبي قبيس، و هو الآن إحدى عشرة درجة فوقها أَزَجٌ كإيوان، و عرض فُتْحَة هذا الأَزَج نحو خمسين قدما. و أما المروة فلاطئة جدا، و هي من أنف جبل قُعَيقِعان، و هي درجتان و عليها أزج نحو أربعين قدماً. اھ (۱)

قدم کا معنی ہے فُٹ، اور فُٹ کا معنی ہے قدم۔ تو صفا پر بنے دالان کی وسعت عرض میں پچاس فٹ ہوئی اور صفا پر چڑھنے کے لیے جو زینے بنائے گئے تھے وہ ظاہر یہ ہے کہ مغرب اور شمال کی سمت میں تھے کہ انھیں اطراف میں چڑھنے اور اترنے کی حاجت تھی۔ رہے سمت مشرق و جنوب تو ادھر چڑھنے اترنے کی حاجت نہ تھی، اس لیے گمانِ غالب یہ ہے کہ سمت مشرق میں زینے نہ ہوں گے۔ تاہم زمین سے چوٹی کا فاصلہ وہی دس گیارہ زینے کے قریب ہوگا، پہاڑ کا زینہ کچھ کم و بیش ایک فُٹ کا ہوتا ہے اس لیے اس حساب سے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں صفا کی زمینی وسعت کچھ کم و بیش اکسٹھ (۶۱) فٹ ہوئی جو قدیم مسعیٰ (قبل ۱۶ر رمضان ۱۴۲۹ھ/ ۲۰۰۸ء) کی وسعت کے قریب ہے، کیوں کہ یہ مسعیٰ ۲۰ میٹر کا ہے اور ایک میٹر برابر تین فٹ تین انچ لگ بھگ۔ تو اس کے اکسٹھ فٹ، بیس انچ ہوئے۔ رہ گیا مروہ تو ہمارے مشاہدے میں اس کی وسعت آج بھی صفا جیسی ہے اور کوئی بھی شخص دونوں پہاڑوں کا سرسری جائزہ لے کر یہ محسوس کر سکتا ہے، امام نووی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے چالیس فٹ کے قریب مروہ پر بنے دالان کی وسعت بتائی ہے، مروہ کی نہیں اور یہ ہو بھی نہیں سکتا کہ ظاہر کے خلاف ہے۔

صفا پر بنے دالان کے تعلق سے اس طرح کا فرق نہیں کیا جا سکتا کہ آج بھی صفا کی وسعت کچھ کم و بیش اتنی ہی ہے جو ''تہذیب الاسماء'' میں اس پر بنے دالان کی بتائی گئی ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ ہمارا یہ قدیم مسعیٰ جس کی وسعت عرض میں ۲۰ میٹر ہے اور جس کا ''شرعی مسعیٰ'' ہونا اجماعی ہے وہ صفا و مروہ کی وسعت کے مطابق ہے۔ بہ لفظ دیگر صفا و مروہ کی وسعت عرض میں ''شرعی مسعیٰ'' کی وسعت سے زیادہ نہیں، اس لیے جدید مسعیٰ ''بین الصفا والمروہ'' نہیں ہے اور نہ اس میں سعی جائز ہے۔''

(۳) اگر جدید مسعیٰ میں سعی کرنے سے سعیِ مامور بہ سے سبک دوشی نہیں ہوتی تو موجودہ حالات میں اسلامی شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے لیے راہِ عمل کیا ہے؟

اس سوال کا تعلق ان حضرات سے ہے جو جدید مسعیٰ کو صفا و مروہ کی درمیانی حدود سے خارج قرار دیتے ہیں اور اس میں سعی کو ناجائز یا خلافِ سنت کہتے ہیں۔ اس حیثیت سے متعلقہ مقالات کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ بعض مقالہ نگاروں نے اس گوشے کی جانب کوئی توجہ نہیں دی، جن حضرات نے اس گوشے کی طرف توجہ فرمائی ہے وہ چار طرح کے نظریات رکھتے ہیں۔

پہلا نظریہ: بہ وجہ مجبوری جدید مسعیٰ میں سعی ہو جائے گی اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ اس نظریہ کے حامل دو علمائے

---

(۱) تهذيب الاسماء واللغات، ص: ۱۸۱، ج: ۱

کرام ہیں۔(۱) مفتی عبد السلام رضوی (۲) مولانا محمد سلیمان مصباحی۔

مفتی عبد السلام صاحب فرماتے ہیں:

"بوجہ مجبوری (جدید مسعیٰ میں سعی) کرنے کی وجہ سے نہ دَم واجب ہوگا، نہ صدقہ، البتہ افضل ہے کہ صدقہ کر دے۔"

مولانا محمد سلیمان مصباحی صاحب لکھتے ہیں:

"سعودی حکومت کی پابندیوں کی وجہ سے حجاج و معتمرین پر کوئی کفارہ نہیں، پھر بھی اگر کوئی صاحب اطمینان قلب کے لیے دَم دے دیں تو یہ احوط ہے۔"

دوسرا نظریہ: یہ ہے کہ اس صورت میں دم دینا واجب ہے۔ یہ نظریہ بھی دو علماے کرام کا ہے۔ (۱) مولانا محمد ناصر حسین مصباحی (۲) مولانا شبیر احمد مصباحی۔

مولانا ناصر حسین مصباحی صاحب نے تبیین الحقائق (ج:۴، ص:۳۱۵)، عنایہ شرح ہدایہ (ج:۴، ص:۱۲۵)، مبسوطِ سرخسی (ج:۴، ص:۶۴)، جوہرہ نیرّہ (ج:۲، ص:۱۵۷)، بحر العلوم (ج:۱، ص:۱۳۴)، اللباب فی شرح الکتاب (ج:۱، ص:۹۲)، مجمع الانہر (ج:۱، ص:۴۳۴)، کی ان عبارتوں سے استدلال کیا ہے جن میں ترک واجب پر لزومِ دم کی صراحت ہے۔

تیسرا نظریہ: یہ ہے کہ جدید مسعیٰ میں سعی کی اجازت نہیں، اور اگر کسی عذر کی وجہ سے قدیم مسعیٰ میں سعی ترک ہو جائے تو حج ہو جائے گا، اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہ نظریہ مولانا محمد رفیق مصباحی کا ہے۔

چوتھا نظریہ: حضرت علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی (ناظم مجلس شرعی) کا ہے۔ آپ نے "رخصت کی تلاش" کے عنوان کے تحت موجودہ حالات میں امت مسلمہ کے لیے آسانی کی راہیں تلاش کرنے کی شرعی حاجت ثابت کی ہے اور پھر "جواز کے راستے" کے عنوان کے تحت امت کے لیے تین راہیں بتائی ہیں۔ اصل کے اعتبار سے جدید مسعیٰ میں سعی کو ناجائز اور مامور بہ کی ادائگی سے سبک دوشی کے لیے ناکافی قرار دینے اور حج نفل کے لیے سفر نہ کرنے کی تلقین کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"یہ سارے احکام اپنی جگہ حق اور واجب العمل ہیں، مگر کیا نجدی حکومت اور شائقین حج و عمرہ اس پر عمل در کنار، سنجیدگی سے غور بھی کر سکتے ہیں، اس کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ جہاں تک نجدی حکومت کا سوال ہے تو وہ بہت ضدی حکومت ہے، وہ شریعت کے احکام کے خلاف اپنے احکام جاری کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے کوئی توقع نہیں کہ وہ احیاے سنت کرے گی، بلکہ اس کے بر خلاف اپنی ایجاد کردہ بدعت پر عمل کرنے کے لیے مجبور کرے گی اور اس کی خلاف ورزی کرنے پر وہ قید و بند اور زد و کوب کے مراحل سے بھی گزار سکتی ہے۔

دوسری طرف شائقین حج و عمرہ کا یہ حال ہے کہ وہ حج پر حج اور عمرہ پر عمرہ کرنے کے باوجود نئے حج و عمرہ کا عزم رکھتے اور وقت آنے پر رخت سفر باندھ لیتے ہیں، شاید کچھ خدا کے بندے ہوں جو حج نفل و عمرہ سے رُکیں۔ اس طرح ہر سال لاکھوں حجاج و معتمرین کا ترکِ سعی کے گناہ میں ابتلا لازم آئے گا اور لاکھوں افراد تو ایسے بھی ہوں گے جو حلال ہی نہ ہوں گے، مگر حلال شخص کے وہ سب کام کریں گے جو حالت احرام میں حرام ہیں، تو وہ حرام در حرام میں مبتلا ہوتے رہیں گے۔ دَم دیں تو لاکھوں روپے کا ضیاع لازم آئے گا جو بلا شبہہ ضرر شدید ہے۔ یہاں پر یہ نہ سوچا جائے کہ لوگ جدید مسعیٰ میں سعی کے لیے

مجبور ہیں، اس لیے گناہ کا بار اُن پر نہ پڑنا چاہیے، کیوں کہ جب لوگوں کو معلوم ہے کہ شرعی مسعیٰ میں وہ حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے سعی نہیں کر سکتے تو حج و عمرہ کا احرام باندھنا ترکِ سعی پر اقدام ہوا۔ آخر وہ کام کیوں کیا جس سے ترک سعی کا ارتکاب لازم آئے، تو گناہ میں ابتلاے عام سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اس لیے رخصت کی تلاش ضروری ہوئی۔"

پھر آپ نے جواز کے تین راستے بتائے ہیں جن کا خلاصہ ترتیب کے ساتھ درج ذیل ہے:

[۱] ایسے حرجِ شدید و ضررِ عظیم کی صورت میں حنفی، شافعی، مالکی مذہب کے پیرو کاروں کے لیے مذہب امام احمد بن حنبل میں گناہ سے بچنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ ایک روایت کے مطابق وہ سعی کو سنت قرار دیتے ہیں اور ترک پر دم کا حکم نہیں دیتے۔ جمہورِ علما نے یہی روایت نقل کی ہے، جیسا کہ تفسیر خازن (ج:۱، ص:۹۶) اور تفسیرات احمدیہ (ج:۱، ص:۴۰) کی عبارتوں میں اس کی صراحت ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی علیہ الرحمۃ نے المغنی میں امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے دو طرح کے قول سعی کے رکن ہونے اور سنت ہونے کے ذکر فرمائے ہیں، مگر دونوں کو ہی بلفظ روایت ذکر کیا ہے جس سے یہ تعیین نہیں ہو پاتی کہ حضرت امام کا مذہب کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود ابھی ہم اس پر عمل کی اجازت نہیں دیتے، کیوں کہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس باب میں مذہب امام اعظم کو "و هو أولى" کہہ کر ترجیح دی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"قال القاضي: هو واجب، ليس بركن، إذا تركه وَجَبَ عليه دمٌ و هو مذهب الحسن و أبي حنيفة والثوري و هو أولى." (۱)

تو ممکن ہے حنبلی مذہب اب یہی ہو، پھر تقلید غیر کا کوئی حاصل نہ ہوگا۔

علاوہ ازیں اس امر کی بھی تحقیق ضروری ہے کہ خود مذہب حنفی میں ترکِ سعی کے گناہ سے بچنے کا کوئی راستہ ہے یا نہیں، کیوں کہ تقلیدِ غیر کی اجازت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ اپنے مذہب میں گنجائش کے تمام راستے بند نہ ہوں، یہاں تک کہ ضرورت متحقق ہو تو بھی اپنے مذہب کے قولِ ضعیف پر ہی عمل اولیٰ ہوتا ہے۔

اس حیثیت سے جب ہم فقہ حنفی کے مسائلِ سعی پر نظر ڈالتے ہیں تو دو امکانی راستے نظر آتے ہیں:

[۲] ایک یہ کہ صفا سے سعی کی ابتدا ایک روایت پر سنت ہے، لہٰذا مروہ سے صفا کو سعی کی جائے تو وہ بھی شمار میں آئے گی۔

(پھر آپ نے در مختار و رد المحتار (ج:۳، ص:۴۷۲) اور مسلك متقسط (ص:۱۱۸-۱۲۰) کی عبارت پیش کرنے کے بعد لکھا:)

"اس تشریح کے مطابق حاجی و معتمر کو چاہیے کہ چار بار مروہ سے صفا کو جائیں تو سعی واجب ادا ہو جائے گی، رہ گئے تین چکر تو ہر چکر کے بدلے صدقہ ادا کر دے، صدقہ سے مراد صدقۂ فطر کی مقدار ہے، اس طرح سعی کے وجوب سے سبک دوشی ہو جائے گی۔"

[۳] پھر اپنے مقالہ میں شرح لباب (ص:۲۳۸)، رد المحتار (ج:۲، ص:۲۱۷)، پھر شرح لباب (ص:۲۲۳) اور ارشاد الساري إلى منسك الملا علي القاري (ص:۲۲۳) کی عبارتیں ذکر کرنے کے بعد ان کا نچوڑ ان الفاظ میں

(۱) المغنی، ج:۳، ص:۳۸۹

پیش فرمایا ہے:

''ترک سعی اگر عذر سماوی کی وجہ سے ہو تو بالاتفاق دَم واجب نہ ہوگا، اور اگر عذر بندے کی طرف سے ہو مثلاً کسی کو ترک سعی پر مجبور کر دے تو علامہ فاسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک اب بھی دَم کا وجوب نہ ہوگا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ بندے کی طرف سے پائے جانے والے عذر کی وجہ سے سعی کا ترک ہو تو اس سے دَم کے واجب ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے، اب اگر دونوں قول یکساں قوت کے ہوں تو دونوں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہوگی۔ غنیہ شرح منیۃ میں ہے:

''فاعمل بما تختار، والاحتیاط أولیٰ.''(۱)

اور اگر علامہ فاسی کا قول ضعیف ہو تو لوگوں کو گناہ سے بچانے کے لیے اسے اختیار کرنے کی اجازت ہوگی اور اسے اختیار کرنا دوسرے امام کی تقلید سے اولیٰ ہوگا۔ حاشیہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

''عند الضرورة تقلید ''قیل'' في المذهب أحسن من تقلید مذهبِ الغیر.'' (۲)

پھر یہ اختلاف اس وقت ہے جب عذر من جهة العباد ایک یا چند افراد کے حق میں ہو اور اگر عوام و خواص، مرد و عورت، جوان بوڑھے ہر طرح کے بے شمار لوگوں کے حق میں ہو، یعنی عمومِ بلویٰ ہو چکا ہو تو وہ اختلاف نہ ہونا چاہیے کہ عموم بلویٰ بجائے خود باعث تخفیف ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ. (۳) (القرآن الحکیم)

ہمارے مسئلہ دائرہ میں صورت حال یہی ہے کہ جدید مسعیٰ جو در اصل غیر مسعیٰ ہے، میں پہلے ہی سال ابتلاے عام ہو چکا ہے، پھر ہر سال موسم عمرہ ''ربیع الاول و رمضان المبارک'' اور موسم حج ''ذوالقعدہ و ذوالحجہ'' میں انسانوں کا سیلاب عظیم اس میں مبتلا ہوگا اور ہوتا رہے گا۔ اس لیے بر بنائے حرج شدید و عموم بلویٰ و فساد مظنون بظن غالب یہ ترک سعی عفو ہونا چاہیے۔'' (مقالہ مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب، ص: ۱۳ تا ۱۷ ملخصاً)

یہ تھا مقالات کا خلاصہ، اب اس کی روشنی میں درج ذیل گوشے تنقیح طلب معلوم ہوتے ہیں:

تنقیح طلب گوشے

(۱) صفا و مروہ اور ان کے درمیان کا طول و عرض کیا ہے؟ اور کیا مسعیٰ کی تحدید و تعیین عہد نبوی ہی سے تھی؟

(۲) جدید مسعیٰ، صفا و مروہ کے درمیانی حدود کے اندر ہے یا باہر، یا کچھ حصہ اندر اور کچھ باہر؟

(۳) اور بہر صورت جدید مسعیٰ میں سعی کرنے سے سعیِ مامور بہ سے سبک دوشی ہو جائے گی، یا نہیں؟

---

(۱) غنیة شرح منیة، بحث زلة القاری، ص: ٤٩٣

(۲) حاشیه فتاویٰ رضویه، ج: ۱، ص: ٦٣، رساله الطراز المعلم، مطبوعه رضا اکیڈمی، ممبئی

(۳) الحج ۲۲، آیت: ۷۸

(۴) اگر نہیں تو موجودہ صورتِ حال میں اسلامی شریعت کی رو سے امتِ مسلمہ کے لیے راہِ عمل اور راہِ نجات کیا ہے؟

جدید مسعیٰ میں سعی کا حکم

مجلس شرعی کے اجلاس میں بحث وتمحیص کے بعد جس حل پر اتفاق ہوا، وہ یہ ہے کہ مذہب حنفی کے ایک قول کے مطابق صفا سے سعی کی ابتدا سنت ہے، اس قول پر اگر مروہ سے صفا کی طرف سعی کی جائے تو وہ بھی شمار میں آئے گی۔ ایسی صورت میں ہر حاجی ومعتمر کو چاہیے کہ چار بار مروہ سے صفا کی طرف جائے یعنی کل آٹھ چکر لگائے تو چار چکر قدیم مسعیٰ میں ہو جائیں گے، اتنے سے اکثر سعی ادا ہو جائے گی اور باقی تین چکر نا قابلِ شمار ہونے یا فوت ہونے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا بلکہ اخیر کے تین چکروں میں سے ہر چکر کے عوض ایک صدقۂ فطر کی مقدار تصدق لازم ہوگا۔ اور اگر کل چودہ چکر لگالیں تو قدیم مسعیٰ میں سات چکر پورے ہو جائیں گے اور صدقہ کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔

مسعیٰ معذورین جن کا ایک چکر بھی قدیم مسعیٰ میں ہونے کی گنجائش نہیں رکھی گئی، ان کے بارے میں حکم فقہ یہ ہے کہ بر بنائے عذر فوت سعی کی وجہ سے دم یا صدقہ واجب نہ ہوگا۔

مسعیٰ حکومت سعودیہ سے مطالبہ یہ ہے کہ تمام نصوص وروایات کی اہمیت کو بھی سامنے رکھے اور انتظامی سہولت بھی پیدا کرے۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قدیم مسعیٰ کے اوپر سعی کے لیے ایک یا کئی منزلیں بنائے، تاکہ اطراف عالم سے حجاز مقدس پہنچنے والے حجاج ومعتمرین کے مناسک پورے طور سے ادا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆

مآخذ و مصادر

ماخذ و مصادر

اسمائے کتب	اسمائے مصنفین	سنہ وفات ہجری
قرآنِ کریم	(خدائے حیّ وقیوم کا کلام اور پوری شریعت اسلامیہ کا ماخذ و سرچشمہ)	

تفاسیر و اصول

اسمائے کتب	اسمائے مصنفین	سنہ وفات ہجری
الجامع لاحکام القرآن	امام ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الرازی	۳۷۰ھ
تفسیرات احمدیہ	علامہ شیخ احمد بن ابو سعید ملاجیون جون پوری امیٹھوی	۱۱۳۰ھ
الاتقان فی علوم القرآن	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
بیضاوی شریف	علامہ عبداللہ بن عمر بیضاوی	۶۹۱ھ

کتب حدیث:

اسمائے کتب	اسمائے مصنفین	سنہ وفات ہجری
موطاامام محمد	امام ابوعبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
کتاب الآثار	امام ابوعبداللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل	۲۴۱ھ
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۲ھ
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجّاج قشیری	۲۶۱ھ
سنن بیہقی	علامہ ابوبکر احمد بن حسین بن علی	۴۵۸ھ
مستدرک للحاکم	علامہ ابوعبداللہ حاکم	۴۰۵ھ
سنن ابن ماجہ	امام ابوعبداللہ محمد بن یزید ابن ماجہ	۲۷۳ھ
جامع ترمذی	امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ
جامع المسانید	علامہ محمد بن محمود خوارزمی	۶۶۵ھ
مجمع الزوائد	علامہ نور الدین علی ابن ابی بکر ہیثمی	۸۰۷ھ
مشکوٰۃ المصابیح	علامہ شیخ ولی الدین عراقی	۷۴۲ھ

شروحِ حدیث:

عمدۃ القاری	علامہ بدر الدین ابی محمد محمود بن احمد عینی	۸۵۵ھ
فتح الباری	علامہ شہاب الدین احمد بن علی ابن حجر عسقلانی	۸۵۲ھ
اشعۃ اللمعات	شیخ عبد الحق محدث دہلوی	۱۰۵۲ھ

کتب فقہ:

کتاب الأصل	امام عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی	۱۸۹ھ
المبسوط	علامہ شمس الأئمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
المحیط	علامہ شمس الأئمہ محمد بن احمد سرخسی	۴۸۳ھ
فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد	۸۶۱ھ
الفتاویٰ الخیریہ لنفع البریّہ	علامہ خیر الدین بن احمد بن علی رملی	۱۰۸۱ھ
تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ	علامہ محمد امین بن عمر شامی	۱۲۵۲ھ
المسلک المتقسط	علامہ علی بن سلطان، ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
طحطاوی علی الدر المختار	علامہ سید احمد طحطاوی	۱۳۰۲ھ
المدخل	علامہ محمد بن محمد، المشہور ابن الحاج	۷۳۷ھ
لباب المناسک	شیخ رحمۃ اللہ سندھی مکی	۱۰۱۴ھ
کنز الدقائق	علامہ عبد اللہ بن احمد بن محمود	۷۱۰ھ
منحۃ الخالق	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
بحر الرائق	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ
میزان الشریعۃ الکبریٰ	شیخ عبد الوہاب شعرانی	۹۷۳ھ
الکواکب الدریّہ	....	....
جمیلۃ ارباب المقاصد شرح عقیلۃ اتراب القصائد		
المنتقیٰ	حاکم شہید ابو الفضل محمد بن محمد بن احمد	۳۳۴ھ
حاشیۃ الشلبی تبیین الحقائق	علامہ شیخ شہاب الدین احمد بن یونس شلبی حنفی	۱۰۱۰ھ
خزانۃ الروایات	قاضی جکن، حنفی، ہندی	
فتاویٰ عتابیہ	امام احمد بن محمد بن عمرو ابو نصر عتابی	۵۸۶ھ

جامع المضمرات	علامہ جمال الدین یوسف بن محمد بن عمر بن یوسف صوفی ماذرونی	....
کافی	حاکم شہید محمد بن محمد حنفی	....
الحدیقۃ الندیۃ	علامہ عبدالغنی نابلسی	۱۱۴۳ھ
جامع الرموز	علامہ شمس الدین محمد خراسانی	۹۶۲ھ
مختصر القدوری	علامہ ابوالحسین احمد بن محمد قدوری حنفی	۴۲۸ھ
الجوہرۃ النیّرۃ	علامہ ابوبکر بن علی بن محمد بن اَبی المفاخر	۵۶۵ھ
تبیین الحقائق	علامہ فخرالدین عثمانی بن علی زیلعی	۷۴۳ھ
بدایۃ المجتہد	امام ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن القرطبی	۵۹۵ھ
الِاختیار لتعلیل المختار	ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود بن مودود موصلی حنفی	۶۸۳ھ
ہدایہ	حضرت شیخ الِاسلام مولانا برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی، حنفی	۵۹۳ھ
عنایہ	علامہ اکمل الدین محمد بن محمد بابرتی	۷۸۶ھ
بنایہ	امام بدر الدین ابو محمد عینی	۸۵۵ھ
کفایہ	علامہ جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی	۸۰۰ھ
در مختار	علامہ علاء الدین حصکفی	۱۰۸۸ھ
ردالمحتار	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
النہر الفائق	علامہ سراج الدین عمرو بن نجیم مصری	۱۰۰۵ھ
شرح نقایہ	علامہ علی بن سلطان ملا علی قاری	۱۰۱۴ھ
فتاویٰ قاضی خان	علامہ حسن بن منصور قاضی خاں	۵۹۲ھ
فتاویٰ بزازیہ	علامہ محمد بن محمد بن شہاب بن بزار	۸۲۷ھ
ملتقی الأبحر	شیخ ابراہیم بن محمد حلبی، حنفی	۹۵۶ھ
مجمع الأنہر	شیخ عبداللہ بن محمد بن سلیمان	۱۰۷۸ھ
الحاوی	علامہ جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی	۹۱۱ھ
غنیۃ المستملی	علامہ محمد ابراہیم بن محمد حلبی	۹۵۶ھ
نہایہ	علامہ حسام الدین حسن بن علی سغناقی حنفی	۷۱۱ھ
فتاویٰ تاتارخانیہ	علامہ بن علاء انصاری، دہلوی	۷۸۶ھ
الأشباہ والنظائر	علامہ زین الدین بن ابراہیم بن نجیم	۹۷۰ھ

غمز عیون البصائر	علامہ احمد بن محمد، محمودی مکی	۱۰۹۸ھ
بدائع الصنائع	علامہ علاء الدین بن أبی بکر مسعود کاسانی	۵۸۷ھ
فتاویٰ عالم گیری	علامہ شیخ نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ	۱۱۶۱ھ
محیط برہانی	علامہ برہان الدین محمود بن تاج الدین احمد بن عبد العزیز	۶۱۶ھ
رسالہ: تنبیہ ذوی الأفہام	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ نشر العرف فی بناء الأحکام علی العرف	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
رسالہ شرح عقود رسم المفتی	علامہ محمد امین ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ
فتاویٰ رضویہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
جدّ الممتار	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
حجۃ اللہ البالغہ	علامہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
الملفوظ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری، برکاتی	۱۳۴۰ھ
بہارِ شریعت	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
قامع الواہیات	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ
فتاویٰ امجدیہ	صدر الشریعہ مفتی محمد امجد علی رضوی	۱۳۶۷ھ

رسائل رضویہ

حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
النہی الحاجز عن تکرار صلاۃ الجنائز	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجلی الإعلام أن الفتویٰ مطلقاً علی قول الإمام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
القطوف الدانیہ لمن احسن الجماعۃ الثانیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الأحلی من السکر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
المنیٰ والدرر لمن عمد منی آرڈر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
شمائم العنبر فی آداب النداء امام المنبر	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اذاقۃ الأثام لمانعی عمل المولد والقیام	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الطراز المعلم	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
تبیان الوضوء	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

الهبة الأحمدیہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اراءة الأدب لفاضل النسب	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اجود القریٰ لطالب الصحة فی القریٰ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
اقامة القیامة علی طاعن القیام لنبی تہامہ	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
جلی النص فی اماکن الرخص	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
الفقه التسجیلی فی عجین النار جیلی	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ
انور البشارة فی مسائل الحج والزیارة	مجدد اعظم امام احمد رضا قادری رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۳۴۰ھ

کتب اصولِ فقہ

المستصفی من علم الأصول	حجة الاسلام محمد بن محمد غزالی	۵۰۵ھ
مسلم الثبوت	علامہ محبّ اللہ بہاری	۱۱۱۹ھ
فواتح الرحموت	علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین کندی	۱۲۲۵ھ
نور الأنوار	علامہ احمد بن ابوسعید معروف بہ ملا جیون	۹۱۱ھ
قمر الأقمار	علامہ عبد الحلیم فرنگی محلی	۱۲۸۵ھ
المحصول من علم الأصول	امام فخر الدین رازی	۶۰۶ھ
تحریر الأصول	امام ابن الہمام کمال الدین حنفی	۶۸۱ھ
اصول الرشاد لقمع مبانی الفساد	علامہ نقی علی خاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ	۱۲۹۷ھ

کتب فقہ مالکی

مختصر العلّامة الخلیل	خلیل بن اسحاق جندی	۷۷۶ھ
منح الجلیل	شیخ محمد بن احمد بن محمد علیش	۱۲۹۹ھ

تاریخ وسیر

تاریخ الخلفاء	امام جلال الدین سیوطی	۹۱۱ھ
ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۷۹ھ
اسلام اور چاند کا سفر	مفتی محمد شریف الحق امجدی	۱۴۲۱ھ

طبعیات ولغات

مخزن الادویہ
جدید طریقۂ تجارت
ایجادات کی کہانی
توانائی کے ذرائع
بجلی کی کہانی
بھار گواز ڈکشنری کلاں
ایڈوانس ٹوینتھ سنچری ڈکشنری

مجلسِ شرعی سے متعلق علما و مشائخ کے گراں قدر تاثرات

مشترکہ تاثرات

تاج الشریعہ حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری، فقیہِ ملت حضرت مولانا مفتی جلال الدین احمد امجدی، حضرت مولانا خواجہ مظفر حسین رضوی، حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی علیہم الرحمۃ والرضوان

مجلسِ شرعی کا قیام وقت کی ایک اہم ضرورت ہے اور جامعہ اشرفیہ کا ملک کی دیگر علمی و دینی ضرورتوں کی تکمیل کے ساتھ اس طرف متوجہ ہونا باعثِ مبارکباد اور لائقِ تحسین ہے۔

جامعہ کی خدمات پورے ملک کے طول و عرض میں پھیلی ہوئی ہیں اور اب اس کا دائرۂ عمل دیگر ممالک کو بھی محیط ہو رہا ہے۔ جامعہ اشرفیہ نے ہر میدان میں بہترین افراد پیدا کیے۔ اور اس سیمینار میں بھی اکثر مصباحی حضرات نے ہی مقالات پیش کیے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جامعہ نے اپنے طرزِ تعلیم میں علمی بالغ نظری کے ساتھ قلمی پختگی اور فقہی دقیقہ سنجی بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ سارا فیضان حافظ ملت حضرت مولانا عبد العزیز مراد آبادی قدس سرہ کا ہے جن کی روحانیت آج بھی کار فرما ہے۔ پھر ان کے جانشین حضرت عزیز ملت کے اخلاص عمل اور حسن نیت کا ثمرہ ہے کہ اس وسیع پیمانے پر سیمینار کا انعقاد ہوا اور علمائے کرام کے اعزاز و اکرام اور انھیں راحت پہنچانے میں ہر طرح حسن انتظام اور سلیقہ مندی کا ثبوت پیش کیا گیا۔ سیمینار کی بحثیں نہایت سنجیدہ اور خوشگوار ماحول میں خالص علمی انداز میں جاری رہیں جب تک کوئی مسئلہ منقح نہ ہو گیا، فیصلہ نہ کیا گیا۔ یہی اہلِ علم اور اہلِ تقویٰ کی شان ہے۔ یقیناً ان تمام امور میں مجلس شرعی کے ارکان اور جامعہ اشرفیہ کے اساتذہ کا خاص حصہ ہے۔ اساتذہ ہی کا یہ فیضان ہے کہ ان کے فارغ شدہ تلامذہ اتنے دقیق علمی مسائل پر بحث کر سکے اور مقالات لکھے۔ ان کے حسن تعلیم و تربیت کو فراموش کرنا بہت بڑی ناسپاسی ہوگی۔

تاثرات
حضرت علامہ مفتی مجیب اشرف مدظلہ العالی، بانی دار العلوم امجدیہ، ناگپور

ہمارے فقہی اور علمی سیمینار کے دو اہم مقاصد ہیں: ایک نت نئے مسائل کی تنقیح و تحقیق کر کے ان کا شرعی حکم بیان کرنا، اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ علما اور فقہا کی ایسی باوقار جاندار ٹیم تیار کرنا جن میں پیش رو محققین کی علمی و تحقیقی کاوشوں اور پُر مغز نکتہ سنجیوں کی فہم کامل ہو جس کی روشنی میں چل کر منزلِ تحقیق و تدقیق تک پہنچنے میں کامیابی حاصل کر سکیں، الحمد للہ رب العالمین! الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور کا بیسواں فقہی سیمینار جو جامعۃ البرکات کے خوب صورت کیمپس میں منعقد ہوا ہے اسی کی ایک اہم کڑی ہے۔

اب الجامعۃ الاشرفیہ کے اس فقہی سیمینار کی افادیت محدود نہیں رہی، لاکھوں کروڑوں مسلمان اس سے مستفیض ہو رہے ہیں اور اہلِ علم مسائل شرعیہ کی تحقیق و تنقیح میں اس کے فیصلوں پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو نافذ العمل جانتے ہیں۔

حضرات محترم! یہ بات غور کرنے کی ہے کہ ہمارے اکابر نے اس دور میں شرعی مجلس مشاورت اور فقہی سیمینار کی ضرورت اور اہمیت کو محسوس فرمایا، جب کہ مجتہد فی الشرع یعنی مجتہد مطلق، مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل جیسی عبقری شخصیتیں اپنی پوری علمی آن بان کے ساتھ موجود تھیں، تو پھر اس دور انحطاط میں اس قسم کے سیمینار کی کس قدر ضرورت اور اہمیت ہوگی، اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے، جب کہ ہم میں کوئی مجتہد فی المسائل تو در کنار صاحبِ تمیز بھی نہیں ملتا۔ یہ دور مقلدینِ محض کا دور ہے۔ اس لیے ایسے حالات میں اس قسم کے سیمینار کا انعقاد صرف وقت کی عارضی ضرورت نہیں، بلکہ من جملہ فرائضِ اسلام ایک اہم فرض ہے۔ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور نے اس جانب پیش رفت کر کے ایک عظیم کارنامہ انجام دیا ہے، اس لیے اشرفیہ کے تمام اربابِ حل و عقد اور اصحابِ علم و دانش مبارک باد کے مستحق ہیں، جنھوں نے حالات کی نامساعدت اور وقت کے بدلتے ہوئے تیور کی پروا کیے بغیر جس طرح بھی ہوسکا افتاں و خیزاں جانب منزل اپنا سفر جاری رکھا۔ الحمد للہ! آج ان مخلصین کی ہمت مردانہ کی برکتیں ہیں کہ ان کا علمی رہوار اپنی جولان گاہ میں سرپٹ دوڑ رہا ہے، خدا اس تیز گامی کو برق رفتاری سے بدل دے۔ آمین۔

======================